



Adela Pop-Cîmpean

**DINAMICA
DEGENERĂRII POLITICE
ÎN OPERA LUI PLATON**

Presa Universitară Clujeană

ADELA POP-CÎMPEAN

**Dinamica degenerării politice
în opera lui Platon**

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2022**

Referenți științifici:

Conf. univ. dr. Ciprian Mihali

Conf. univ. dr. Andrei Bereschi

ISBN 978-606-37-1621-8

© 2022 Autoarea volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autoarei, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna

Universitatea Babeș-Bolyai

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hasdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro>

CUPRINS

1. ARGUMENT	4
2. TEORIA GREACĂ ASUPRA <i>POLIS</i> -ULUI PÂNĂ LA PLATON	9
3. PLATON	24
3.1. Democrația radicală și filosofia.....	37
3.2. <i>Gorgias</i>	51
3.3. <i>Republica</i>	54
3.3.1. Cetatea reală versus cetatea ideală.....	64
3.3.2. Modelul degenerării politice.....	72
3.3.2.1. Timocrația și omul timocratic.....	77
3.3.2.2. Oligarhia și omul oligarhic	86
3.3.2.3. Democrația și omul democratic	89
3.3.2.4. Tirania și tiranul	93
3.4. <i>Omul politic</i>	105
3.5. <i>Legile</i>	110
4. ANALIZA: TIRANIA LA PLATON ȘI ARISTOTEL.....	116
5. DISPUTA UTOPISM – REALISM. CONSIDERAȚII FINALE.....	132
ANEXE	142
BIBLIOGRAFIE	146
Opere fundamentale	146
Monografii și comentarii.....	146
Articole și studii	151
Lucrări conexe temei.....	153

1. ARGUMENT

Lucrarea reprezintă o parte modificată din teza de doctorat susținută în 2009, coordonator prof. dr. Vasile Muscă, la Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de Istorie și Filosofie, la care am adăugat câteva analize suplimentare. În aceasta propun o examinare a mecanismelor prin care Platon dezvoltă cronologic teorii explicative ale apariției regimurilor politice degenerate în cetatea greacă, iar apoi verific felul în care acestea se pot apropia de conceptele de utopie și realism. Consider că recunoscând aceste teorii, atât ca specifice epocii și momentului istoric în care au fost concepute, dar și ca surse pentru tradiția politică europeană pe care acestea au creat-o, un studiu neangajat ideologic și lipsit de prejudecăți nejustificabile poate să le individualizeze și să le contureze.



În general, studiile din sfera filosofiei politice antice, care se ocupă cu formele de guvernare, se concentrează pe trei mari aspecte:

- a) conceptul de *politeia* ca întreg,
- b) creații ale teoriei politice, în special două dintre acestea, utopia și constituțiile mixte și
- c) forme specifice de guvernământ, în special democrația.

Astfel, sunt greu de găsit studii specifice pe tema regimurilor politice corupte, imperfecte sau degenerate, așa cum au fost tratate

în perioada antică, spre diferență despre cele din perioada modernă, când astfel de studii abundă. O încercare de analiză a acestora, ca elemente în cadrul unei poziționări a teoriilor politice care le-au generat, în categoria utopismului și realismului este cu atât mai greu de găsit.

Ezitatea în a începe o cercetare temeinică a guvernărilor imperfecte și a felului în care se ajunge la acestea poate fi explicată prin lipsa acestora de distinctivitate și, respectiv, prin relativa imposibilitatea de a le studia teoretic. Dar să nu uităm că fiecare aspect al unei dinamici politice are rolul său și o ignorarea a lor nu duce decât la o interpretare defectuoasă sau chiar inutilă. Iar, la urma urmelor, o analiză a forțelor distructive din regimurile politice poate ajuta tocmai la a asigura durabilitatea unora. Platon, în special în *Republica*, tratează aceste regimuri politice pe larg, chiar dacă din perspective diferite, nu pentru a-și arăta dezamăgirea sau distanța față de ele, ci pentru a analiza cauzele dinamicii politice, oferind astfel o imagine cât mai completă asupra sistemului politic.

Chiar dacă diferențele în prezentarea aspectelor și cauzelor care pot să ducă la degenerarea unui regim politic sunt apreciable, se poate găsi un loc comun pentru toate teoriile politice antice cu privire la acest domeniu, acesta este: violarea dreptății. Deși această temă rămâne neschimbată, fiecare dintre textele care urmează să fie discutate va trimite la un sens diferit a ceea ce este dreptatea sau cum ar trebui să fie aceasta sau, chiar, ce este un regim politic. În antichitate, totuși, o linie comună de concepere a regimului politic (*politeia*) este cea conform căreia acesta este mai mult decât o organizare politică a unui stat sau cetăți, în acest

concept se includ, aproape inevitabil, o diversitate de alte aspecte, ca atitudini și comportamente ale cetățenilor, educația și respectul față de lege. Acest ultim aspect, după cum vom vedea, este și cel mai dominant în descrierea și criticarea formelor de guvernământ degenerate.

Cât despre aspectul utopic sau realist al acestora, lucrurile se arată chiar mai greu de poziționat. De-a lungul timpului, în deriva căutărilor și definirilor, mulți autori au încercat să explice utopia luând în considerare anumite concepte, perspective, elemente etc. Astfel, în *Petit Larrousse* găsim următoarele definiții: „*Construction imaginaire et rigoureuse d'une société, qui constitue, par rapport à celui qui la réalise, un idéal ou un contre-idéal*” și „*Projet dont la réalisation est impossible, conception imaginaire*”. Este ușor nemulțumitor să crezi că un proiect utopic este, deja de la definirea lui, imposibil. Deja, avem atâtea exemple de utopii care au fost realizate, unele chiar cu rezultate bune, necrezute inițial. În *Encyclopaedia Britannica* avem o situație similară: „*an ideal commonwealth whose inhabitants exist under seemingly perfect conditions. Hence „utopian” and „utopianism” are words used to denote visionary reform that tends to be impossibly idealistic*”, cu excepția că acum doar „se pare” că o utopie prevede condiții perfecte.

O definiție care ia în prim plan psihologia autorilor va spune că utopia este un fel de mit al perfecțiunii sociale care se regăsește în inconștientul comun al tuturor oamenilor: „Toate utopiile s-au vrut religii ale Omului, ferindu-l pe acesta de angoasele meditației asupra sensului aventurii sale terestre și orientându-și spre el propria lor finalitate ca singurul scop al existenței lui, până acolo,

încât ești tentat să le compari cu cele mai cumplite regimuri totalitare.”¹

De la utopia considerată o investigație a „posibilului lateral” în concepția lui Raymond Ruyer² sau istoricism în cea a lui Karl Popper³, de la rămânerea utopiei doar ca gen literar la Alexandre Ciorănescu la Karl Mannheim⁴, care susține că gândirea utopică se înrudește mai degrabă cu mistica și religia milenaristă, distanțele sunt foarte greu de unit cu o trăsătură comună.

Dificultatea însă este doar punctată, răspunsul clar și univoc este totuși departe. Autorii de utopii nu recunosc, de exemplu, imposibilitatea realizării constructelor lor imaginare, chiar dacă păstrează o doză de echivocitate în această privință, cum ar fi cazul lui Platon.

Imposibilitatea încadrării utopiei într-un gen precis se datorează dificultății definirii clare chiar a realismului, adevărului, realității sau a autenticității. Eșecul găsirii acelei esențe care ar defini utopia în sine rezidă în însăși natura acesteia sau, mai corect spus, în lipsa de valori morale comune la care să se raporteze toate conceptele. În concluzie, „(...) există aproape tot atâtea concepții

¹ Servier, Jean, *Istoria utopiei*, trad. E. și O. Gabor, Ed. Meridiane, București, 2000, p. 14

² Care acordă utopiei un rang asemănător cu cel al gândirii științifice (ordonare sistemică și simetrie conceptuală, raționalism, coerență, simplitate etc.). Vezi Ruyer, Raymond, *L'Utopie et les utopies*, Paris, 1950

³ Popper, Karl R., *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol I, *Vraja lui Platon*, București, Ed. Humanitas, 1993

⁴ Care leagă gândirea utopică de cea religioasă, plasându-i originile la Gioachino da Fiore și Thomas Münzer. Vezi Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, A Harvest Book, New York, 1939

asupra utopiei câți cercetători; aceștia văd fatalmente diferit trăsăturile definitorii ale utopiei, iar proprietățile accidentale, contingente, ecranează frecvent esența, dacă nu cumva i se substituie (fără ca definiția să fie prin aceasta mai puțin reală).”⁵

Astfel, soluția dată de Andrei Cornea⁶ (care nouă ni se pare interesantă și binevenită, chiar și numai ca exercițiu de cercetare și interpretare) este aceea de îndepărtare de a analiza caracteristici obiective, considerate esențiale pentru acel lucru, și „(...) înțelegerea *sensului unei relații: atitudinea noastră* față de proiectul propus: îl împărtășim, ne convine și ținem la autorul lui? Ne plac sau ne atrag concluziile sale?”⁷.

Vom aplica *principiul reversibilității*, așa cum este expus de către Andrei Cornea, după o analiză a pozițiilor lui Platon, cu un puternic accent pe modelele pe care el le oferă pentru procesul degenerării politice, așa cum apar în principal în *Republica*.

⁵ Antohi, Sorin, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Ed. Idea, Cluj, 2005, p. 18

⁶ Cornea, A., *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș sau Despre utopii, realități și (ne)deosebirea dintre ele*, București, ed. Humanitas, 2004 și *Noul. O veche poveste, studiul Revoluția ca restaurație*, ed. Humanitas, 2008

⁷ Cornea, A., *De la Școala din Atena...*, op. cit., p. 30

2. TEORIA GREACĂ ASUPRA *POLIS*-ULUI PÂNĂ LA PLATON

Teoria politică a luat naștere odată cu grecii, care, la un moment dat, în loc să mai proiecteze imagini despre lumea lor din sfera religiei, și-au privit lumea în lumina rațiunii, punându-și problema lucrurilor sensibile și a ordinii lor logice. Omul grec a început să se întrebe rațional în legătură cu locul lui în această lume, ca parte a unei comunități politice. Aceasta abstractizare și antiteză dintre om și stat este chiar precedentul gândirii politice⁸.

Chiar la început a fost haos, vid și dezordinea domnea printre elementele încreate. Apoi a luat ființă *kosmos*-ul și toate cele create au fost supuse ordinii conform justiției universale. La nivelul imaginarului grec, se stabilește ca o stare evidentă că armonia cosmică este o sublimare a „legalității universale” (Empedocle, 31, B, 135, DK⁹), în care primii filosofi descifrează ideea de ordine, ordine datorită căreia rațiunea umană încearcă să organizeze societatea. În același timp, „sistemul juridic al comunității și al statului se transfigurează conform principiului cosmogonic”¹⁰. Având acestea în vedere este în ordinea lucrurilor că grecii percep nașterea și

⁸ Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, New York, 1959, p. 2

⁹ Citatele DK sunt preluate, dacă nu se precizează altceva, din ediția *Filosofia greacă până la Platon*, Coord. Piatkowski, A., și Banu, I., Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979–1984

¹⁰ Turchetti, M., *Tirania și tiranucidul*, Trad. Galaicu-Păun, Em., Ed. Cartier, 2003

descompunerea în cosmos drept o ordine legală de reciprocitate între toate lucrurile „după necesitate; dat fiind că ele își acordă unul altuia dreptate și își repară nedreptățile conform ordinii timpului” (Anaximandros, 12, B, 1, DK).

Dacă știm că într-adevăr că primele teorii filosofice, mai mult sau mai puțin sistematizate, au luat naștere în cadrul imaginar al societății grecești încă aflată sub farmecul poveștilor mitice care încercau prin intermediul anumitor simboluri să dea o explicație exhaustivă universului, nu e de mirare că se pot studia corelând mai multe domenii și nici nu va fi de mirare că acestea vor coincide destul de mult.

Școala ioniană (sec. VI), reprezentată de gânditori ca Thales, Anaximandros și Anaximenes, inaugurează un nou mod de reflecție asupra naturii despovărat de imaginile dramatice ale vechilor teogonii și cosmogonii, o nouă *theoria* în care concretul invadează și explică întreaga realitate.

La începutul secolului al VI-lea î.e.n., gândirea astronomică în Grecia este lipsită de o tradiție și de o bază de experiențe și observații empirice. Școala ioniană a folosit cunoștințe astronomice, pe care le-au împrumutat de la civilizațiile vecine din Orientul Apropiat, mai ales de la babilonieni. Iar acum apare paradoxul: deși grecii împrumută aceste cunoștințe, ei vor pune bazele cosmologiei și astronomiei. De fapt, ei folosesc observații, tehnici și instrumente perfecționate de către alții timp de secole pe care le integrează într-un sistem pe deplin nou care va oferi o orientare decisivă pentru istoria Occidentului în perspectiva acestei discipline, direcție de care și azi încă mai trebuie să se țină seama. Ei

crează o astronomie nouă. Înțelegerea acestui punct de turnură este o necesitate pentru studiul originii cosmologiei și apoi, ulterior, așa cum vom vedea, a teoriei politice.

Astronomia babiloniană, cu o tradiție îndelungată, are trei părți mari care o reprezintă. În primul rând este integrată unei religii astrale, lumea cerească este un mister ce eventual poate fi cercetat al forțelor divine. Apoi, cei care au rolul de observare, consemnare și arhivarea a informațiilor obținute sunt scribii, care au atribuții atât religioase cât și politice și sunt în stricta subordonarea a regelui. Acesta trebuia informat cu tot ce „transmit” zeii pentru a întocmi un calendar religios exact. În al treilea rând, astronomia babiloniană are un caracter strict aritmetic, scribii stabilind doar formule aritmetice, neproiectând-o într-o schemă spațială.

În relație cu toate aceste trei puncte, astronomia greacă provoacă o ruptură radicală încă de la origini. „Fizicienii” din Ionia, prin *theoria* pe care o creează, vor să prezinte o concepție generală care să explice universul în întregul lui fără nici o preocupare de ordin religios, fiind adepții unui mod de cunoaștere pozitiv și rațional, care stă la baza științei. „Știința începe acolo unde în locul descrierii goale pășește întrebarea despre esențial și născocirea fantastică este înlocuită cu reflexiunea rațională, adică reflexiunea sprijinită pe motivare”¹¹.

„Ionienii”, în construcția noilor imagini pe care le dezvoltaseră, dintre care pe departe cea mai importantă și plină de intuiție și originalitate este cea a lui Anaximandros, au recurs la noțiunile

¹¹ Windelband, W., *Istoria filosofiei grecești*, trad. Ștefănescu, T.D., Ed. Moldova, 1995, pag. 40

elaborate de gândirea morală și politică, proiectând asupra universului natural acea concepție despre ordine și lege care impunându-se în cetate, preschimbase universul uman într-un cosmos centrat și armonios.

În acest sens, imaginea lumii propusă de primii „fizicieni” din Ionia apare radical diferită de aceea care fusese deja arătată de către Homer și Hesiod. Această schimbare în chiar reprezentarea spațiului poate fi foarte ușor ilustrată prin comparație cu concepția lui Anaximandros.

În concepția lui Homer și Hesiod, pământul este un disc aproape plat înconjurat de un fluviu circular, Ocean, fără început și fără sfârșit pentru că se revarsă în el însuși. Acest pământ are o temelie solidă și sigură ce nu se poate prăbuși. Această imagine mitică are ca și caracteristică faptul că are mai multe niveluri complet diferite între ele. Spațiul de sus este cel care aparține zeilor, cel mediu este locuit de oameni, iar cel subteran aparține morții și zeilor subpământeni. Aceste niveluri nu pot fi transgresate fără condiții speciale, la fel și pe pământ, direcțiile spațiului sunt diferite: dreapta este fastă, stânga nefastă.

Imaginea pe care o găsim la Anaximandros se prezintă ca o concepție sferică a universului. Pământul este o coloană retezată care se află în mijlocul universului. Acesta este și motivul pentru care pământul rămâne nemișcat, fiind în centru se află la distanță egală față de toate punctele circumferinței cerești, el nu are motive să se deplaseze la dreapta sau la stânga, nici în jos sau sus.

Pământul este liber în suspensie, nu prin acțiunea unei forțe, ci rămânând unde este datorită faptului că este în egală

măsură depărtat de toate. Ca formă este curbat, rotunjit, asemenea tamburului unei coloane de piatră; una dintre suprafețe este cea pe care stăm noi, iar cealaltă se află de cealaltă parte. (Hippolit, Ref. 1, 6, 3 (A11))

Aici are loc nașterea unui nou spațiu, a unui spațiu de tip geometric. „Este vorba de un spațiu definit în mod esențial prin raporturi de distanță și de poziție, un spațiu ce permite să se întemeieze stabilitatea pământului pe definirea geometrică a centrului în relațiile sale cu circumferința.”¹² Iar prin afirmarea existenței „antipozilor”, putem spune că la acest autor apare conștiința caracterului reversibil al tuturor relațiilor spațiale care se manifestă într-un spațiu omogen constituit prin raporturi simetrice și reversibile. Direcțiile spațiului nu mai au valoare absolută, structura spațiului, în centrul căruia se află pământul, este de tip pur matematic.

Apeiron-ul, prin întâietatea pe care o primește în comparație cu restul elementelor, are drept scop garantarea permanenței unei ordini egalitare în care forțele opuse se echilibrează reciproc, astfel încât dacă una din ele domină o clipă, ea va fi dominată la rândul său, iar dacă avansează și se întinde dincolo de limitele sale, ea se va retrage cu cât înaintase, pentru a ceda locul contrariului său.

Anaximandros din Milet, ..., afirmă că principiul de bază al lucrurilor existente este Nelimitatul; căci toate din acesta se nasc și toate în acesta pier. De aceea se nasc lumi nenumărate și pier din nou în ceea ce le-a dat naștere. (Aetius, A14)

¹² Vernant, J.-P., *Mit și gândire în Grecia antică*, trad. Petre, Z. Și Niculescu, A., Ed. Meridiane, 1995, pag. 249

Apeiron-ul nu reprezintă ca oricare dintre celelalte elemente o realitatea anume, ci fundalul comun tuturor realităților, care este la fel de bine aer, foc, pământ și apă, fără a fi nici unul dintre ele, cel care le cuprinde pe toate și le unește între ele, fără a se identifica cu nici unul. Astfel, Nelimitatul, învăluind, guvernând și dominând totul, are prin funcția sa mediatoare valoare de „mediu”, de mediator, el reprezintă colectivitatea, kosmos-ul în ansamblul său, și nu particularitatea fiecărui element în modul său determinat de existență, în ființa sa individuală.

Este necesară însă încercarea găsirii explicării la această mutație intelectuală provocată pe două planuri, unul pe cel al tradiției grecești și celălalt pe linia influențelor babiloniene. Între epoca lui Hesiod și cea a lui Anaximandros, s-au produs o serie de schimbări foarte importante aproape pe toate planurile însă pe departe cea mai greu de trecut cu vederea este cea de pe planul politic, și anume apariția *polis-ului* grecesc.

Noua concepție astronomică asupra universului este rezultatul unei gândiri ce se situează pe planul conștiinței reflexive, al reflecției elaborate. Această gândire deține un vocabular definit care s-a coagulat în jurul anumitor noțiuni fundamentale, ea se prezintă ca un sistem conceptual coerent și structurat. Pentru a înțelege modul ei de apariție trebuie cercetată forma sub care s-au tradus transformările vieții sociale pe plan conceptual, cu alte cuvinte, care este sectorul vieții sociale care a servit drept intermediar.

Astfel se pot pune în comparație două realități omogene pentru a sublinia eventuala lor corespondență, analogia lor structurală, două sisteme mentale, având fiecare propriul vocabular, conceptele

sale de bază și cadrul său social, unul dintre aceste sisteme este elaborat în practica socială, celălalt se aplică în cunoașterea naturii.

Din acest punct de vedere, Grecia prezintă un fenomen remarcabil, pentru prima dată în istoria umanității, „se reliefează un plan al vieții sociale ce face obiectul unei cercetări deliberate, a unei reflecții conștiente”¹³. Polisul presupune o modificare radicală la nivel social, un proces de desacralizare și de raționalizare a vieții sociale din acest moment, totul „se pune la comun”, toate problemele care îi privesc pe cetățeni acum sunt subiect de dezbatere în *agora*, în centru. La nivelul dezbaterilor publice fiecare cetățean este egal cu ceilalți cetățeni și numai împreună se iau decizii cu privire la aspecte diferite ale vieții lor în comun. La acest nivel, încă două alte mutații au loc, și anume, cuvântul devine un instrument al vieții politice datorită acestor dezbateri publice, iar semnificația socială a scrisului se modifică în sens opus. Scrierea devine un bun al tuturor, un instrument prin care se fac publice anumite informații, de exemplu legile.

Se poate concluziona în acest punct că dacă cosmologia greacă s-a putut elibera de religie, dacă știința naturii s-a desacralizat, se datorează faptului că viața socială se raționalizase ea însăși și că administrarea cetății devine o activitate profană.

Mergând mai departe, putem sesiza că în afara formei raționale și pozitive a astronomiei, aceasta mai conține diverse alte idei. Astfel, nu este de neglijat imaginea cercului la Anaximandros, al cărui univers are aspect circular, sferic. Și acest motiv se regăsește

¹³ idem, pag. 250

în plan politic, pentru că într-o cetate, *agora*, care trebuie să fie în centru, ajunge să fie cel mai important loc din cetate, din moment ce aici se manifestă noile raporturi dintre oameni și anume raporturi gândite sub forma unor relații de identitate, de simetrie, de reversibilitate.

Un alt aspect al acestei îngemănări în raporturile dintre instituțiile politice ale cetății, noul cadru uman și apariția unei noi imagini a lumii, ar fi prezența unor alte personaje. Unul dintre ele este Hippodamos din Milet, care, deși posterior lui Anaximandros cu un secol, face parte din același val de gândire. El este considerat primul mare arhitect urbanist al cetății grecești, este recunoscut drept creatorul „lotizării prin eşichier”¹⁴, dar în același timp s-a afirmat și ca teoretician politic care concepe organizarea spațiului urban ca pe un element, printre altele, al raționalizării relațiilor politice. El este și un astronom care se ocupă de „meteorologie”, adică de studiul astrilor. Astfel, Hippodamos cuprinde în sine un model complex în care se întâlnesc preocupările astronomice referitoare la sfera cerească, căutarea celei mai bune instituții politice și efortul de a construi un oraș după un model geometric rațional. Autorul comic Aristofan ne oferă al doilea personaj în comedia sa *Păsările*, pe un astronom pe nume Meton, despre care se știe că reușise să facă să coincidă calculul fazelor lunare cu cel al anului solar. Pentru a se putea construi „cetatea-cucului-din-nouri” trebuie să se cântărească văzduhul și să fie împărțit în loturi, apoi prin

¹⁴ Arbore, G., *Cetatea ideală. Eseu asupra tipologiei formelor urbane*, E. Meridiane, 1978, pag. 11

măsurare „cercul ajunge un pătrat: în mijloc e o piață(...)”¹⁵. În ciuda ironiei cu care era privit în epocă datorită ȝelurilor prea mari pe care le urmărea, Hippodamos a rămas în istorie ca unul dintre cele mai interesante și complexe modele, în opinia lui, un meteorolog, *polis*-ul este „un tot ale cărui corp de piatră și suflet raȝional născut din legile drepte participă în mod egal la armonia cosmică”¹⁶.

Aceste apariȝii nu fac decât să întărească legăturile strânse care există între reorganizarea spaȝiului social în cadrul cetăȝii și reorganizarea spaȝiului fizic în noile concepȝii cosmologice.

O altă legătură între aceste două domenii se află la nivelul vocabularului folosit care se arată simetric în ambele discursuri. Astfel, Anaximandros spune că pământul rămâne nemișcat în centrul circumferinȝei cerești, datorită similitudinii sale, dar și din pricina echilibrului sau simetriei sale. De asemenea mai spune că astfel, așezat în centru, pământul nu este dominat de nimic, în puterea nimănui. Această idee de dominare, care este una folosită mai degrabă în domeniul politic, se explică prin ideea că, în imaginea mitică a universului, pământul, pentru a rămâne stabil, trebuia să se sprijine pe ceva, exista o realitate care îl depășea, de care depindea. La Anaximandros însă centralitatea pământului semnifică autonomia sa. În discursurile istoricilor cu referire la fapte sau idei politice nu mai este o surpriză că se va regăsi acest vocabular, aceeași solidaritate conceptuală între ideile de „centru”, de „similitudine”, de „non-dominare”.

¹⁵ Aristofan, *Păsările*, trad. Camilar, E., ESPLA, 1956

¹⁶ Servier, J., *Istoria utopiei*, trad. Gabor, O., Ed. Meridiane, 2000, pag. 33

Acest paralelism remarcabil al vocabularului, al conceptelor, al structurii gândirii, pare să confirme ipoteza conform căreia noua imagine sferică a lumii a devenit posibilă prin elaborarea unei noi imagini a societății umane în cadrul *polis*-ului.

Astfel, cetatea greacă înlocuiește formele sociale arhaice ale regalității sacre. Începând cu secolul al VII-lea, respectiv o dată cu reformele lui Solon și Clistene, societatea ateniană refuză subordonarea la o putere tutelară și se organizează într-un *polis* care avea ca principiu *isonomia*, egalitatea. „Lumea relațiilor sociale formează atunci un sistem coerent, reglat prin intermediul unor raporturi și corespondențe numerice care îngăduie cetățenilor să se afirme ca fiind ‘identici’ și să întrețină unii cu alții legături întemeiate pe egalitate, simetrie și reciprocitate, alcătuind împreună un *cosmos* unit. *Polis-ul* se înfățișează ca un univers omogen, în care nu există ierarhie, stratificare, diferențieri.”¹⁷



Totuși, deși evidentă, raționalizarea practică de către greci nu se sustrage complet unor influențe mitice. Astfel, imaginea unei lumi ideale prezentată asemănător cu cea din mitul Vârstei de aur sau simbolistica regelui-suveran sunt doar două dintre miturile care se regăsesc recursiv în filosofia politică greacă, mai ales în cea a lui Platon, așa cum vom vedea.

Relația de interdependență dintre apariția cetății și a filosofiei este una emblematică pentru Grecia antică, iar dezvoltarea simul-

¹⁷ Vernant, J-P., *Originile gândirii grecești*, trad. Bechet, F. și Stanciu, D., Ed. Symposium, București, 1995, p. 130

tană a acestora a dus la momente de vârf, dar și de criză resimțite în același timp sau condiționate reciproc.

De-a lungul secolului al V-lea, transformările sociale și schimbările interne ale regimurilor politice, conflictele dintre cetăți și marile războaie au ajuns să influențeze în mod decisiv atât convingerile politice și religioase, cât și cele morale. Dacă până atunci, ideea că dreptate era reflectarea justiției divine, un dar al lui Zeus, oferea o stare de liniște, acum totul începe să fie pus în discuție, mai ales odată cu apariția școlii sofiste care aduce cu sine un relativism cu totul neliniștitor. Conform sofistilor, care au în prim planul studiului lor omul, noțiunile de adevăr și morală se relativizează, se reduc la subiectivism. În domeniul politic, perspectiva lor se caracterizează printr-un pragmatism care pune la îndoială credința că legile pozitive respectă legile divine și se întreabă dacă nu sunt doar un construct al celor slabi pentru a se proteja de cei puternici, iar dacă ar fi așa, atunci nu mai există obligativitatea morală de a le respecta.



Apariția lui Socrate în istoria gândirii grecești a însemnat afirmarea unei noi direcții, semnifică momentul trecerii de la o gândire orientată spre studiul universului extern la lumea conștiinței, de la preocuparea cosmologică la una morală.

Maxima înscrisă pe frontonul templului lui Apollo din Delphi, γνῶθι σεαυτόν a devenit tema dominantă a gândirii socratice. Cunoașterea de sine constă în cercetarea naturii noastre, a ceea ce reprezentăm în raport cu funcția umană. Interesul acesteia nu e

unul pur psihologic, nu e vorba de practica unei introspecții care s-ar rezuma la o descripție caracterologică, ci de una mai adâncă, capabilă să sesizeze ce este mai autentic, adevărul profund uman care se află în conștiința noastră care odată descoperit deține o mare valoare practică. „Principiul lui Socrates este că omul trebuie să descopere în sine însuși destinația sa, scopul său, scopul ultim al lumii, adevărul, ceea-ce-este-în-și-pentru-sine; că el trebuie să ajungă prin sine însuși la adevăr. Este întoarcerea conștiinței în sine, care e, dimpotrivă, determinată ca ieșire din subiectivitatea sa particulară; tocmai prin aceasta sunt înlăturate caracterul accidental al conștiinței, capriciul, arbitrarul, particularitatea, prin faptul de a avea în interior această ieșire, de a avea ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine. Obiectivitatea are aici sensul universalității, care este-în-și-pentru-sine, și nu pe acela al obiectivității exterioare...”¹⁸

Aplicată pe planul exclusiv al conștiinței, explorarea socratică are ca finalitate descoperirea acelor trăsături de universalitate în care subiectivitatea se convertește de la sine în obiectivitate.

Cultivarea acestei științe, nu numai posibilă, dar și necesară, este strict subordonată unui scop moral, iar lucrul pe care omul trebuie să-l cunoască și să-l practice mai presus de orice este Binele. „În reflecție, în exercițiul sistematic al «cunoștinței de sine», rezidă sursa și înțelesul înțelepciunii, temelia libertății veritabile, pe care Socrate o identifică cu autonomia interioară; prin intermediul ei omul devine stăpân asupra propriului destin și umanitatea se constituie

¹⁸ Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol.1, Ed. Academiei, Buc., 1963, pagina 365

ca atare, căpătând conștiință de înțelesul ei profund, de exigențele și responsabilitățile ce-i revin.”¹⁹

Finalitatea critică a metodei socratice este fundamentală și se caracterizează prin refuzarea tuturor concepțiilor și prejudecăților care nu fac decât să-l înstrăineze pe om de el însuși. Rațiunea trebuie supusă acestei operații critice concepută ca un procedeu metodic, preliminar „reconstrucției”. Autognosia presupune această mișcare în jos, „de epurare de tot ceea ce este cunoștință până la atingerea ireductibilelor care dau seama de fundamentele ontologice ale conștiinței.”²⁰

Primul rezultat al dialecticii socratice, unde se relevă latura ei ideală, este așezarea pe treapta supremă, în ierarhia axiologică a realității interioare pe care Socrate o consideră „divină” pentru caracterul absolut al imperativelor pe care le presupune.

Una dintre implicațiile inerente ale acestei reflecții este legătura insolubilă dintre știință și practică, dintre adevăr și aplicarea lui în experiența reală, morală în primul rând. Aici s-a întrevăzut limita proprie intelectualismului socratic: e suficient să cunoști binele pentru a-l înfăptui. Dacă funcționează în conformitate cu scopul ei original, inteligența, debarasată de erori și prejudecăți, devine imparțială, obiectivă și deci dreaptă.

Fundamentarea judecății morale pe autoritatea conștiinței reflexive, a unei rațiuni absolute, este atenuată chiar din interiorul ei de tendința realistă, inductivă care aspiră la fundamentarea empirică a concluziilor și conceptelor generale. Ambiguitatea rezultată din

¹⁹ Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, Ed. Polirom, 1998, pagina 72

²⁰ Gh. Vlăduțescu, *Cei doi Socrate*, Ed. Paideia, 1996, pagina 47

această dualitate aduce însă cu sine o consecință originală și importantă: aceea de a sustrage destinul ființei umane explicațiilor care fac apel la providența divină, o voință transcendențială care l-ar transforma pe om într-o creatură dependentă și neputincioasă. Se afirmă astfel o distincție între două planuri: cel al sorții și cel al înțelepciunii care îi acordă omului posibilitatea să-și hotărască singur calea.

Înțelepciunea la care aspiră omul socratic este una de ordin practic, întemeindu-se pe cunoașterea de sine, ea permite omului, nu să stăpânească natura exterioară, ci doar propria natură. Din acest moment cunoașterea este una etică, inseparabilă de planul acțiunii. Caracterul etic al acestui fel de cunoaștere rezultă și din opoziția instituită între reflecție și acea analiză de sine considerată doar o manifestare a egocentrismului. Auto-cunoașterea etică nu este posibilă decât prin practica unei atitudini de dezinteresare reflexivă, condiție indispensabilă a unității și afirmării morale a individului. Unitatea etică nu este dată de la sine, ea trebuie construită, dar pentru a se reuși asta omul, cunoscându-se, trebuie să iasă din el însuși. Astfel, sensul profund al maximei socratice este corespondent unui veritabil proces de conversie interioară, el constă în renunțarea la orice formă de egocentrism care presupune „antisocial”-ul și integrarea în universalitatea legii morale.

Odată ajuns în stadiul înțelepciunii reflexive nu mai există disjunctie interioară între rațiune și voință, înțeleptul este caracterizat prin unitate interioară, pentru el rațiunea și voința, cunoașterea și acțiunea sunt unul și același lucru.

Având în vedere numărul impresionant de constituții în istoria antică a grecilor, era inevitabil ca o problemă importantă care se punea în cadrul teoriilor politice să fie cea a statului perfect, a acelui stat care să poată servi de standard pentru toate celelalte, prin care acestea ar fi clasificate și înțelese²¹, dar nu mai puțin important, studiul situației politice reale și a dinamicii politice.

²¹ „It would thus appear that the political conditions of the citystate tended to produce a growth of political thought, first, because the city was a self-governing community whose relation to its members demanded investigation; secondly, because the city had gone through a process of growth which at once supplied the data, and, in its last stage, administered an impulse to thought; lastly, because the co-existence of different types of cities, each conscious of its own identity, suggested a comparison of types and the search for an ideal.”, Barker, op. cit., p.6

3. PLATON

În cuprinsul scrierilor lui Platon se pot găsi aproape temele filosofice: de la etică la politică, de la religie la economie, de la medicină la fizică, de la psihologie la astronomie. Această situație se explică prin faptul că, în cultura antică, se credea că doar prin cercetarea întregii realități, sub toate aspectele ei, se poate afla adevărata cunoaștere, parcelarea realității nefiind decât o dovadă de îngustime a perspectivei. Totul este subordonat unui singur principiu care dă seama prin existența sa de tot ce există. Astfel, oricine caută în gândirea platoniciană vreun dualism greșește, pentru că dualismul, pe care rațiunea ni-l impune, se anulează pe sine la un nivel mai înalt în care chiar și elementele opuse coincid. Astfel, nu din întâmplare, de la Plotin la Giordano Bruno, toate curentele care s-au inspirat din ideile platoniciene au ales ca unul dintre elementele esențiale ale gândirii lor *coincidentia oppositorum*.

Corpusul de dialoguri scrise de către Platon cu mare măiestrie, atât filosofică cât și literară, imită varietatea și eterogenitatea ființei umane, formând un *kosmos*, un univers textual care se lasă cu greu încadrat într-un sistem riguros. Acest caracter nesistematic este sugerat de faptul că gândirea platoniciană este una în continuă elaborare și dezvoltare de la un dialog la altul. Numai urmărind ideile în continuul lor dinamism, se poate observa un traseu care circumscrie cel mai bine gândirea autorului. „Drumul de la

dogmatismul inițial din *Phaidon* și *Phaidros* la revizionismul din *Theaitetos*, *Parmenides*, *Phileb*, chiar *Timaios*, dezvăluie o veritabilă odisee a gândirii, o tulburătoare auto-reexaminare a propriei conștiințe filosofice, conformă întru totul cu ideea lui Platon despre filosofie ca permanent dialog al sufletului cu sine, ca o continuă cercetare. În esența sa ultimă, platonismul nu este dogmatic constructivist, ci critic.”²²

O altă trăsătură specifică este chiar forma de exprimare a lui Platon prin intermediul dialogului și, mai mult, prin faptul că el însuși nu apare ca și interlocutor, personajul principal fiind maestrul său, Socrate. Acest procedeu este îmbogățit de Platon prin folosirea abundentă de diverse procedee literare, mituri, analogii, parabole. Aceste caracteristici sunt responsabile de crearea unei atmosfere destul de incertă pentru cititor. „Dialogurile sunt opere literare, chiar ficțiuni dramatice ce utilizează din plin alegoria, mitul, metafora; ele sunt scrieri ce nu refuză echivocul și exercită o profundă influență prin forța lor de sugestie”²³.



În acest punct, considerăm că este necesară o prezentare mai detaliată asupra rolului pe care îl are **metafora** în filosofie și, respectiv, în filosofia politică a lui Platon, în special. Presupoziția heideggeriană conform căreia metaforicul nu există decât în inte-

²² Muscă, Vasile, *Introducere în filosofia lui Platon*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, pag. 6

²³ Cornea, A., *Lămuriri preliminare la Republica lui Platon*, Ed. Teora, București, 1998, pag. 13

riorul metafizicii²⁴, pe lângă un atac împotriva metaforei, limitat de fapt la același context, indică, printre altele, cum observă de altfel și Ricoeur²⁵, că pentru Heidegger ontologia implicită a întregii tradiții retorice și cea a metafizicii occidentale de tip platonice și neoplatonice, operează la nivelul sufletului un transfer dintr-un loc vizibil într-unul invizibil.

Heidegger insistă pe opoziția dintre sensibil și nonsensibil, considerându-l un element important pentru determinarea valorii metafizicii: metafora este așezată pe transpoziția dintre sensibil și nonsensibil, transpoziție, care la rândul ei este fondată pe distincția, proprie metafizicii occidentale, dintre fizic și nonfizic. Transferul semnificatului de la sensul propriu la cel figurat, care se operează prin metaforă, nu ar fi deci decât transferul metafizic de la sensibil la nonsensibil.

Derrida – accentuând imposibilitatea descifrării metaforei din interiorul unui text filosofic fără riscul de a obține o nouă metaforă²⁶, din moment ce toate conceptele care sunt folosite în definirea unei metafore au întotdeauna o origine și o eficiență, la rândul lor, metaforice – afirmă că, în discursul asupra metaforei, tot „ce trece pe lângă” semnul *eidos*, cu tot sistemul său, se articulează prin „analogia

²⁴ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, p.77, cit. apud M. Di Pasquale Barbanti, *La metafora in Plotino*, Bonanno Editore, Catania, 1981, p. 9.

²⁵ P. Ricoeur, *La metaphore vive*, Paris, Editions de Seuil, 1975, p. 357.

²⁶ J. Derrida, *La mythologie blanche*, în „Poetique”, 1975, p. 9: „Sous sa forme la plus pauvre, la plus abstraite, la limite serait la suivante: la metaphore reste, par tous ses traits essentiels un philosopheme classique, un concept methaphisique.”

dintre privirea gândirii și privirea sensibilă, dintre soarele inteligibil și soarele vizibil”²⁷.

Procesul metaforic pentru Derrida este unul de idealizare și reapropriere. Metafora filosofică este idealizantă în măsura în care întâlnește gândirea, în timp ce încearcă să se dezvăluie prin limbă. Această mișcare de idealizare face parte din categoria idealismului dialectic, iar metaforizarea nu ar fi altceva decât interiorizarea semnificatului prin ridicarea, suprimarea și conservarea exteriorității sensibile²⁸.

În cadrul discursului speculativ se fixează de fapt condițiile de posibilitate ale metaforei prin existența celor două planuri clare, cel al exemplificării și cel al comprehensiunii conceptuale. Mai mult, dinamismul semantic al enunțurilor metaforice face posibil jocul dublei semnificări.

Black²⁹ susține că o frază este metaforică prin structura sa semantică, nu prin cea lingvistică, din moment ce se folosește un sens metaforic, când i se atribuie unei expresii sau termen un sens care nu îi este propriu, dar care are claritate și aduce noi semnificații. Discursul metaforic semnifică mult mai mult decât enunță, în acest proces sensul primar este ignorat pentru a face loc unui secundar, dar purtător de noi determinări conceptuale. În analiza mecanismului complex al metaforei, Stanford³⁰ enunță că esența unei metafore rezidă în comprehensiunea clară a celor două idei

²⁷ Op. cit. p. 38 (t.n.).

²⁸ Op. cit. p. 15.

²⁹ M. Black, *Models and metaphors*, Ithaca Cornell Univ., 1962, p. 28.

³⁰ W.B. Standord, *Greek metaphor*, Oxford, Blackwell, 1936, p. 100.

care o compun și în corecta înțelegere a ideii noi pe care cele două o produc, iar Konrad definește structura profundă a metaforei ca „transposition de termes, qui fait abstraction de certaines differences, s'appuie sur certaines ressemblances et répond a certaines intentions.”³¹

Deși metaforele sunt un instrument important în limbajul filosofic în general, statutul metaforei a devenit tot mai puternic în cadrul filosofiilor cu o puternică încărcătură metafizică, care au ca obiect de studiu lumea inteligibilă care poate fi cercetată doar cu „ochiul gândirii” (ca să vorbim metaforic).

Doar prin folosirea acesteia inexprimabilul poate căpăta forme exprimabile. În încercarea de a comunica o trăire spirituală, poate cea mai grea piedică care trebuie trecută este cea a limbajului, care de cele mai multe ori trădează prin simplitate și sărăcie această dorință. Decalajul dintre gând și exprimabil rămâne unul insurmontabil dacă nu se apelează la o transmitere alternativă a mesajului, altfel decât prin limbajul „cotidian”. Metodele folosite în general pentru fluidizarea acestei comunicări sunt inventarea de noi termeni, specifici fiecărei situații sau concept, forțarea sau extinderea unor sensuri deja existente sau modificarea cuvintelor deja aflate în folosință.

Platon a înțeles depășirea acestei bariere în calea unei comunicări deschise pe cât posibil prin mai multe procedee, dar în special prin utilizarea sensurilor figurate a unor termeni care până atunci erau folosite doar cu sens literal. Astfel, imageria platoniciană

³¹ H. Konrad, *Etude sur la metaphore*, Paris, 1939, p. 32.

folosește metafore și imagini care își depășesc sensul inițial în dorința de a transmite sensuri particulare și specifice, care însă apelează la simțul de decodificator al cititorului.

Metaforele se pot caracteriza ca definiții cărora le lipsește cuvântul de introducere, făcându-se un transfer de la un obiect cunoscut la un altul care se dorește a fi cunoscut astfel. Prin acest transfer, cititorul trebuie să recunoască asemănarea dintre cele două obiecte, cel numit și cel vizat, pentru a găsi un sens care transcende pe cel cunoscut și care ar constitui o definiție totală sau parțială a celui care urmează să fie cunoscut. Această nouă caracteristică nu se presupune a fi una descoperită în mod logic, cât mai degrabă o percepere intuitivă, care nu poate fi exprimată altfel, având în vedere că acest procedeu se aplică specific în cazul dorinței de transmitere a unui atribut, care ține de lumea inteligibilă.

Opera platoniciană abundă în imagini și metafore tocmai datorită specificității mesajului și sistemului platonician, iar decodificarea acestor imagini, paradigme, analogii și comparații aduce cu sine o înțelegere a procedeuului dialectic profesat de către Platon. Aceste metafore nu au o valoare în sine, ele nu valorează ceva decât în momentul în care își îndeplinesc destinul, acela de a transmite ceva, de a trimite la ceva, de a da un înțeles, acestea funcționează ca vehicule de sens, ele valorează cunoașterea pe care o pot produce, nu sunt în sine purtătoare de adevăr.

Metafora nu se poate reduce la simpla asemănare sau comparare dintre cei doi termeni (subiectul ideal și imaginea sensibilă), pentru că procesul său de bază, așa cum am mai sugerat, din punct de vedere semantic, nu este cel de egalizare, ci cel de identificare,

care nu se actualizează în planul sintagmatic sau denotativ, ci în cel paradigmatic sau conotativ.

Metaforele, imaginile și analogiile care se referă la viața politică, destul de frecvente de altfel, au suferit de cele mai multe ori un proces de ignorare sau minimalizare din partea cercetătorilor datorită, în primul rând, faptului că Platon a fost și este considerat un ascet sau pentru că a practicat în multe dialoguri o „ascundere” a teoriilor politice, dar asupra acestei idei vom reveni mai pe larg în alte părți ale lucrării.

Considerăm că această poziție de ignorare sau minimizare nu este una caracterizată de obiectivitate și onestitate academică, o tratare a acestor metafore la justa lor importanță nu ocultează sau reduc rolul fundamental pe care contemplarea îl are în practicarea filosofiei. Dimpotrivă, o clasare corectă a acestora nu ar face decât să fixeze mai bine în conștiința noastră întreaga teorie pe care Platon o susține în toate punctele ei principale dar și în accentele care aparent țin de detalii sau nodurile semnificative în care se întâlnesc mai multe categorii, care împreună formează și definesc frumoasa, dar totuși complicata, arhitectură a universului platonician.

Un argument în acest sens considerăm că poate fi faptul că inclusiv Plotin, mai târziu, nu a trecut cu vederea importanța pe care o poate avea sensul unor metafore politice. Dovada o avem prin preluarea mai multor astfel de metafore platoniciene pe parcursul *Enneade*-lor³². Poate una dintre cele mai puternice metafore

³² Pentru citatele din operă vom folosi volumul Plotin, *Enneade I-II, III-V, VI* (3 volume), ediție bilingvă, trad. V. Rus, L. Peculea, A. Baumgarten, G. Chindea et al., ed. Iri, București, 2003, 2005 și 2007

plotiniene este cea în care compusul uman este prezentat în corespondență directă cu guvernările politice (IV, 4 (28), 17). Această imagine, o evidentă moștenire platonicească³³, prezintă dezastrul unei cetăți în care guvernează cei răi, nu cei înțelepți, pentru a exemplifica un suflet în care rațiunea a fost învinsă de către impulsuri sensibile: „În cazul celui mai rău individ, ceea ce este comun și toate cele din care «este alcătuit» omul sunt ca o constituție greșită”. În mod coerent cu teoria platoniciană, democrația este analogă și aici unei etape mediocre, nu chiar cea mai rea, dar nici bună, iar ceea ce corespunde celei mai bune guvernări este aristocrația.

Constituția aristocratică presupune o ordine ierarhică în care partea superioară, rațiunea, se desparte de celelalte facultăți, „*fuge de ceea ce este comun în om și se dăruie părților mai bune*”, iar din ea derivă principiile ordonatoare ale părții inferioare.

După „lărgirea” ideii de cetate odată cu cosmopolitismul rezultat în urma cuceririlor fabuloase reușite de Alexandru cel Mare, interiorizarea³⁴ imaginii cetății este o idee care s-a propagat în cultura greacă cu o mai mare putere, după cum reiese cu o mare claritate și din metaforele plotiniene.

³³ Vezi perfecta corespondență cu modelul degenerării politice din *Republica*, Cartea a VIII-a, unde Platon prezintă în analogie decăderea sufletului și a cetății ideale, starea în care rațiunea conduce, după care urmează în forme tot mai degradate: timocrația, oligarhia, democrația și tirania. Ordinea descrescătoare a formelor de guvernare se mulează perfect pe ordinea descrescătoare a primelor vârste ale omului descrise de Hesiod în *Munci și zile* după un mit fenician, care de altfel avea o mare circulație în cultura greacă, respectiv, vârsta de aur corespunzătoare celei ideale, cea de argint timarhiei, cea de bronz oligarhiei, cea a tagmei cerești și a eroilor democrației, iar cea de fier tiraniei.

³⁴ R. Ferwerda, *La signification des images et des metaphores dans la pensee de Plotin*, J.B. Wolters, Groningen, 1965, p. 159

În alt loc³⁵, Plotin compară universal întreg cu o cetate și rațiunea universală cu legile umane: „*Rațiunea universală ar semăna mai degrabă cu o rațiune care introduce ordinea și legea într-o cetate, deoarece ea deja știe ce vor face cetățenii și din ce motive (...)*”.

Platon folosește metafore legate de activitatea social-politică, ca peisaj eterogen, divizibil datorită claselor sociale, ca imagine a omului interior care este supus dualității conflictuale dintre rațiune, pasiuni și impulsurile sensibilității, încercarea lui de a găsi echilibrul care ar aduce armonia necesară și dinamica raporturilor dintre suflet și corp.

Faptul că autorul *Republicii* a ales ca imagine a conflictelor interioare imaginea cetății și a relațiilor din cadrul ei nu credem că se rezumă la ceva accidental sau fără importanță. Mai degrabă alegerea acestor analogii deosebit de puternice demonstrează că deși Platon nu era implicat activ în viața politică, era un spectator foarte atent și competent în analizarea fenomenelor politice.



Această situație a provocat apariția unor teorii care încearcă să explice această lipsă aparentă de claritate și mobilurile care l-au făcut pe Platon să recurgă la o asemenea modalitate de transmitere a ideilor sale, care de altfel se cer a fi înțelese ca subordonate chiar rațiunii, care nu poate fi decât logică, clară.

³⁵ IV, 4 (28), 39

Una dintre teorii susține existența unei așa-numite „doctrină orale” (Krämer, Geiser, Reale)³⁶. Folosind anumite mărturii destul de neclare ale lui Aristotel și ale unor peripateticieni târzii, acești cercetători consideră că dialogurile platoniciene aveau doar o valoare propedeutică, iar nucleul doctrinei era de fapt comunicat oral de către Platon în cadrul lecțiilor lui de la Academie. Această teorie însă este foarte greu de susținut, neavând argumente suficient de puternice și considerăm că mai degrabă se poate căuta o explicație a acestei atmosfere incerte din dialogurile platoniciene dintr-o perspectivă oarecum neconvențională care aduce în față idei care se pot dovedi mult mai fructuoase.



Perspectiva la care ne referim este cea prezentată de Andrei Cornea în studiul său *Platon. Filosofie și cenzură*³⁷, care reușește să explice atmosfera specifică dialogurilor prin relația conflictuală dintre filosof și cetate, situație care îl obligă pe filosof să se ascundă, să disimuleze sensul clar al unor gânduri care ar fi fost altfel incorect înțelese și ar fi devenit obiect al persecuției, mai ales dacă filosoful ar susține reforme politice radicale, cum a făcut Platon.

Pentru explicarea acestei atmosfere a cenzurii au apărut cel puțin alte două linii fundamentale de interpretare. Prima dintre ele

³⁶ Krämer, J., *Plato and the Foundation of Metaphysics*, State University of New York Press, 1990; Geiser, Kurt, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der platonischen Schule*, Stuttgart, 1963; Reale, G., *A History of Ancient Philosophy, II, Plato and Aristotle*, New York, 1990, apud Cornea, Lămuriri..., pag. 13

³⁷ Ed. Humanitas, București, 1995

este cea tradițională și în același timp și majoritară și este reprezentată în principal de Meyer și Zeller³⁸. Aceștia pornesc de la idea că există o incompatibilitate de fond între adevăr și cetate, mai ales când cetatea nu este condusă în mod corect, iar fiindcă filosoful spune adevărul, în mod evident, cetatea îl va persecuta, interzice și în final îl va chiar ucide.

Această poziție, evident platonizantă, a fost recent îmbrățișată și de către Gabriel Liiceanu și expusă prin imaginea *medicinii spirituale*³⁹. Pe scurt, acesta descrie o situație în care o anumită societate poate fi „bolnavă” din punct de vedere spiritual, boală care, spre deosebire de bolile fizice, nu este simțită și deci nu e recunoscută de către cel atins, care astfel se crede sănătos. Filosoful, care este singurul care sesizează problema și care o poate rezolva, va spune acest lucru, adică adevărul, dar i se va răspunde cu brutalitate și indignare.

În această interpretare, se consideră că, orice s-ar întâmpla, filosoful va spune „adevărul”, presuposiție puțin naivă credem, și că persecuția se poate explica doar prin ignoranță și intoleranță, echivalente cu o maladie spirituală, dar se uită că de prea puține ori o persecuție politică este nevinovată sau puerilă. Însă, o altă obiecție, mult mai nuanțabilă, poate fi ridicată contra acestei interpretări tradiționale, care descriu democrația ateniană ca fiind degenerată, plină de vicii și prost cârmuită. Într-o societate atinsă de o boală

³⁸ Meyer, E., *Geschichte des Altertums*, Stuttgart-Berlin, 1902–1910; Zeller, E. – *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1963, apud Cornea – Platon. *Filosofie și cenzură*, op. cit., pag. 37

³⁹ Liiceanu, G., *Elemente de patologie a spiritului și a culturii* în volumul *Cearta cu filosofia*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 116–133

spirituală se poate cu greu crede că filosoful poate fi lăsat să trăiască și să își expună ideile, cum a fost cazul lui Socrate, cel puțin până la un moment dat. În realitate, din punct de vedere al ignoranței, îngustimii de spirit, inculturii și al intoleranței, Atena făcea o figură aparte. E suficient să ne gândim numai la faimosul discurs funebru al lui Pericle, redat de Tucidide și la Marile Dionisii, când se puneau în scenă piesele lui Sofocle și Euripide, ca să ne dăm seama că atmosfera din Atena nu poate fi considerată incultă și obtuză în mod covârșitor.

Conflictul s-ar reduce astfel la ura dintre o elită inteligentă și mulțimea needucată. Și apoi, dacă ar fi așa, ce rost ar mai fi avut scrierea și difuzarea dialogurilor platoniciene, dacă nu ar fi putut fi receptate aproape deloc chiar de către cei cărora li se adresau? Să nu uităm că, deși Platon, prin întemeierea Academiei, cu siguranță avea discipoli cărora li se adresa și prin lecții specifice și probabil de un nivel intelectual mai ridicat, țelul pe care îl avea în vedere era acela de a provoca o reformă care s-ar fi declanșat la nivelul societății. În acest caz, deși probabil nu se putea baza pe înțelegerea tuturor cetățenilor, încerca să ajungă la aprobarea a cât mai mulți dintre ei.

Împotriva acestei interpretări s-au ridicat „minoritarii” dintre care de departe cel mai important este Karl Popper⁴⁰ care aproape răstoarnă întreaga perspectivă, nemaiînvinovățindu-l de întreaga situație pe cetățeanul de rând atenian, ci chiar pe Platon. Popper dă o nouă descriere societății ateniene ca fiind una „deschisă” prin

⁴⁰ Popper, Karl R., *Societatea deschisă și dușmanii ei*, volumul I, *Vraja lui Platon*, București, Ed. Humanitas, 1993

exelență, în care cetățenii aveau poziții individuale și luau decizii personale, în contrast cu cea pe care a urmat-o, care este descrisă ca fiind „magică”, „tribală”, „colectivistă” sau „organică”. „Diversificarea, cosmopolitismul, competiția socială și economică, libertatea de expresie sunt, desigur caracteristicile acestei forme de organizare, prezente la Atena și pe care democrațiile moderne au dezvoltat-o ulterior la altă scară”⁴¹. Socrate, crede Popper, este un reprezentant de seamă al acestei etape, alături de Pericle, Protagoras, Democrit, Euripide sau Antisthenes, chiar dacă critică anumite aspecte ale acestei democrații, el face acest lucru din interior, și practică un gen de critică care de altfel face parte în mod necesar din democrație însăși. Platon însă este un critic totalitar al democrației, inamic al „societății deschise”, susținător și creator al unei forme perfecționate de neo-tribalism organicist și totalitar, din care s-au inspirat teoreticienii totalitarismului contemporan. Astfel, Popper consideră că Platon „l-a trădat” pe Socrate și că persecuția care exista la Atena era îndreptățită, mai ales în cazul lui Platon, care era un dușman veritabil și declarat.

Însă, oricât de apreciable ar fi aceste analize, neconvenționale la rândul lor, se lovesc și ele de câteva fapte. Astfel, alăturându-ne concluziilor lui Andrei Cornea, putem să ne întrebăm dacă Platon era considerat un inamic și respectiv era supus unei anumite forme de persecuție, cum ne sugerează de multe ori chiar Platon însuși în dialogurile lui, cum se face că acesta ducea o viață chiar bună și i s-a permis chiar să conducă Academia atâția ani, spre diferență de

⁴¹ Cornea, A., *Platon. Filosofie și cenzură*, op. cit., p. 41

exemplu de „veritabilul democrat”, Socrate, care a fost judecat și chiar ucis de aceiași cetățeni? Și apoi, cum putea fi atât de „deschisă” o societate care avea suspiciunea că anumiți cetățeni se ocupă cu studiul și „propagarea” „fizicii” și „meteorologiei”, la urma urmei cu știința, de care au fost acuzați Anaxagora și chiar Socrate?

3.1. Democrația radicală și filosofia

Pentru limpezirea situației este necesară o descriere cât se poate de obiectivă și lipsită de pasiuni a felului în care funcționa democrația directă în societatea ateniană. Andrei Cornea consideră că mare parte din dificultățile care apar se datorează folosirii nepotrivite a opoziției perfecte dintre o „societate închisă – societate deschisă”, astfel ar fi mult mai corectă descrierea societății ateniene ca una *ambivalentă* la care se ajunge tocmai datorită caracterului „*radical* al acestei democrații, care se manifestă în exprimarea *directă*, *nemijlocită* și *completă* a suveranității populare (a *demos*-ului)”⁴².

Dacă în democrațiile moderne, care sunt indirecte și reprezentative, există un set de distincții instituționale și funcționale, de exemplu se poate face o demarcație precisă între un *subiect pasiv* și unul *activ*, în democrația ateniană această distincție lipsește. În Atena lui Platon, toți cetățenii, în jur de 40–50.000, făceau parte din *Ecclesia*, cu alte cuvinte se presupunea că nu există cetățean care să nu ia parte la adunările politice, care să fie pasiv. Deși această democrație era directă, totuși nu exista o identitate între conducători și conduși. Exista o conducere, iar oficialitățile erau alese prin tragere

⁴² Cornea, A., op. cit., pag. 46

la sorți sau erau numite pentru a îndeplini anumite sarcini specifice. „În ciuda promiscuității condiției umane, democrația antică a fost, fără îndoială, cea mai bună aproximare a democrației în sens literal, unde guvernării și guvernații se aflau într-o relație directă.”⁴³

Însă, tocmai aceste trăsături fac ca sfera libertății să fie extrem de greu de distins de cea a responsabilității. Implicarea în politică nu era un drept, ci o obligație a cetățeanului, situație care de altfel îi și dădea acest nume. Este cunoscut faptul că în Atena antică, nu orice locuitor al cetății putea fi numit cetățean, ci doar bărbații care aveau ambii părinți atenieni, astfel erau excluși sclavii (care numai ei erau în proporție de cel puțin 3:2 din totalul locuitorilor)⁴⁴, femeile și străinii. Acest „detaliu” a făcut pe unii analiști să numească această democrație „tiranie a cetățenilor”⁴⁵. Faimosul slogan conform căruia în democrația ateniană conduceau cei mulți, care erau toți egali între ei nu poate fi considerat adevărat la nivel literal având în vedere că de fapt cei mulți erau doar cam o pătrime din numărul locuitorilor și nici nu erau ei „cei mai egali” pentru că mai degrabă era vorba de o egalitate între cei cu statut egal.

Sartori⁴⁶ vorbește despre adevărata autoguvernare, așa cum era practică de către greci, ca fiind una care solicita totala devoțiune a cetățeanului în slujba interesului public. Individului i se cerea să se afirme ca o personalitate distinctă și să aibă inițiativă, să se exprime altfel față de ceilalți, pentru că procesul democratic cerea

⁴³ Sartori, Giovanni, *Teoria democrației reinterpretată*, trad. D. Pop, Ed. Polirom, Iași, 1999, pag. 258

⁴⁴ Held, David, *Models of Democracy*, Polity Press, Minnesota, 1993, pag. 23

⁴⁵ Held, op. cit., pag. 23

⁴⁶ Sartori, op. cit., pag. 259

tocmai posibilitatea de a putea alege diferite păreri exprimate, care intrau în concurență. Concurența devenea astfel un exercițiu necesar pentru a se putea dovedi valoarea, excelența cuiva, în care implicarea era inevitabilă, însă era vorba de o concurență care presupunea un set de reguli și respective limite. Inițiativa personală nu avea voie să iasă din cadrul participativ, exprimarea nu era admisă la nivelul trebuințelor sau dorințelor individuale, ci doar la nivelul politicii *polis*-ului, al existenței cetății, în cadrul cetății. Democrația grecească era cea mai simplă respectiv, cea mai primitivă formă posibilă; ea consta mai ales din „voci”, ea nu permitea și nu concepea „ieșiri”, iar filtrele și supapele de siguranță îi lipseau în mod dezastruos și evident. „În special, sistemul grecesc nu a fost capabil să distingă între semnalele inutile și cele importante, între capriciile de moment și necesitățile permanente”⁴⁷.

Textura participativității în democrația ateniană depindea de talentul oratoric al participanților, însă era caracterizată de intrigile și interesele rivale ale grupurilor de influență, de obicei familii mari, și avea tendința luării unor decizii incorecte în momente de vulnerabilitate. Masa celor care votau era ușor de influențat în momente de criză datorită faptului că aceștia nu erau politicieni de profesie, obișnuiți cu luarea unor decizii urgente pe măsura evenimentului.

Gradul de implicare politică solicitat era atât de absorbant încât era inevitabilă apariția unui dezechilibru profund apărut între funcțiunile vieții sociale. Hipertrofierea politică a generat atrofie-rece economică, cu cât era mai perfectă democrația, cu atât mai

⁴⁷ idem

săraci erau cetățenii. S-a creat astfel cercul vicios al căutării unor soluții politice pentru necesitățile economice. Dispariția democrației, în contextul extinderii imperiilor și a regimurilor militare, se datorează în principal factorilor interni cât și schimbării condițiilor externe. Statul atenian se baza pe un sistem productiv care depindea în mare măsură de sclavi. Structura economică era foarte vulnerabilă la conflictele interne și externe, iar natura democrației radicale a mărit această vulnerabilitate. În absența unui centru birocratic, dificultățile organizării economice interne și a schimburilor de mărfuri au devenit majore. Confruntată cu problemele coordonării, controlului și finanțelor pe de o parte și cu agresiunea statelor rivale, democrația ateniană nu avea sorti de izbândă.⁴⁸ Experiența grecească a creat „cetățeanul total” care își depășea condiția.

Situația democrației grecești, privită în ansamblu, ducea la un sentiment de nesiguranță a individului care nu putea să distingă în mod clar între drepturi și obligații și mai mult nu putea face diferențierea dintre libertățile civile și cele politice. Libertatea de expresie, *isegoria*, de exemplu nu era considerată un drept civil, care ar fi aparținut oricărei ființe umane, cum se întâmplă în modernitate, ci unul politic.

În privința legilor, Sartori consideră că grecii au înțeles foarte bine că, dacă nu doreau să fie guvernați în mod tiranic, trebuiau să se lase guvernați de legi. Însă concepția lor despre lege oscila între extrema legilor sacre, ce erau prea rigide și imuabile, și aceea a legilor convenționale, care erau prea nesigure și schimbătoare. De-a

⁴⁸ Held, op. cit., pag. 33

lungul experienței lor democratice, conceptul de *nomoi* (legi) a încetat să mai oglindească natura lucrurilor (*physis*), iar grecii nu au reușit să opteze pentru o cale de mijloc între imobilitate și schimbare. De îndată ce legile și-au pierdut caracterul sacru, suveranitatea populară a fost plasată deasupra legii și, în consecință, guvernarea prin intermediul legilor a ajuns să fie confundată cu guvernarea poporului. Acest lucru s-a întâmplat datorită faptului că, în mod legal, concepția despre libertate presupune respingerea *eleutheriei* grecești – o libertate care se transformă în principiul potrivit căruia ceea ce place poporului devine lege. Analizând sistemul grecesc din perspectiva cunoștințelor de care dispunem, se poate observa că, în cazul concepției lor despre lege, lipsa noțiunea de *limitare*, în sensul percepției exagerărilor, care de cele mai multe ori erau pedepsite prin decizii *ad hoc* – noțiune care, fiind descoperită ulterior, a ajuns să fie inseparabilă de lege.

Astfel, ambivalența de libertate era întotdeauna însoțită de îndoiala unei posibile prohibiții, prohibiții care erau la fel de greu de distins datorită întrepătrunderii dintre politic și civil. Chiar noțiunea de „stat” era cu totul diferită de cea modernă, în Grecia antică acesta nu se referea la un teritoriu, ci la corpul cetățenesc care evident se confundă cu societatea. Acest lucru devenea clar la nivelul sistemului judiciar unde nu se făcea diferență între un proces civil și unul penal. Ca urmare, distincția public-privat nu era nici ea clar delimitată.

Față de această situație politică în care egalitarismul cantității domnea, din care rezultă un pericol evident, cel al haosului individual, Platon va avea o poziție critică în multe aspecte. Această

democrație suferise o mutare decisivă din momentul apariției pe scena politică a sofștilor care înlocuiseră legile și măsurile obiective cu o libertate individuală care nu era condusă de principii comune. Această democrație coruptă nu putea să ducă decât la contrariul ei, la tiranie.

Se ajunsese la situația în care se putea vorbi de o egalitatea tiranică, de o tiranie aritmetică a egalității. Pentru Platon, această stare de fapt nu putea fi acceptată, iar în acest sens se poate spune că opera platoniciană este un efort de reformare a societății. Însă această atitudine critică față de egalitatea necondiționată nu îl transformă pe filosof automat într-un adversar al democrației în sine. „Democrația cantitativistă de tip sofist, în care nimic nu contează ca fiind adevărat, dar orice poate împrumuta acea aparență de adevăr pe care sofștii se pricep s-o creeze cu o măiestrie de neîntrecut, stă cel mai aproape de tiranie.”⁴⁹ Împotriva acestei democrații corupte lupta Platon. Sau ignorante⁵⁰.

Problema esențială a democrației, susținea Platon, era faptul că, la nivelul luării deciziilor, respectiv al puterii, dar nu numai, specializarea lipsea cu desăvârșire, ceea ce ducea, dacă nu la haos, cel puțin la luarea unor decizii eronate și injuste. Se impunea cu stringență dezvoltarea unei clase sociale cu număr limitat, care să fie educată pentru a putea conduce în mod corect, iar educatorii nu puteau fi alții decât filosoffii, singurii care puteau ajunge la cunoașterea Binelui.

⁴⁹ Muscă, Vasile – *Filosofia în cetate. Trei fabule de filosofie politică și o introducere*, Ed. „Biblioteca Apostrof”, Cluj, 1999, pag. 42–43

⁵⁰ Sharples, R. W., *Plato on Democracy and Expertise*, în *Greece & Rome*, 2nd Ser., Vol. 41, No. 1. (Apr., 1994), pp. 49–56., p. 52

Mai mult, Platon își petrece tinerețea sub semnul războiului Peloponesiac, care s-a terminat cu înfrângerea Atenei. Deziluzia care urmează acestei înfrângeri, care nu putea fi percepută decât ca o rușine pentru cetățenii unui stat ca Atena, confuziile politice care i-au urmat, ajungerea la conducere a Celor treizeci de tirani, nestatornicia întregii situații sociale, politice și morale, provocată de relativismul sofștilor, l-a făcut pe Platon să creadă că regimul democratic, cu care se mândrea Atena, era departe de a fi cel mai bun.

Deși statutul politic pe care îl deținea familia din care provenea îi asigura un loc de conducere în cetate, Platon a refuzat să se angajeze activ în politică, dezgustat fiind de ceea ce se întâmpla, mutând întreaga miză exclusiv pe terenul filosofiei, care însă viza o finalitate practică. Prin această perspectivă, Platon a reușit să își exprime dezaprobarea și să propună un alt sistem care să corecteze greșelile celui actual, astfel, atitudinea filosofului grec față de cetatea sa este, în mod evident, dictată de termenii în care el își închipuie un regim social-politic alternativ. „Printr-un proces de transpoziții, destul de complicat, dar care totuși poate fi urmărit cu claritate, Platon se lasă condus de dorința de a transforma înfrângerea militară suferită de Atena în fața Spartei într-o victorie filosofică împotriva sofștilor.”⁵¹

În aceste condiții devine limpede că un filosof care se știe în dezacord cu situația politică a vremii sale va trebui să își ia anumite măsuri de precauție pentru a nu ajunge obiectul persecuției

⁵¹ Muscă, idem, pag. 39

juridice, dar în același timp nici să nu treacă neobservat de către concetățenii săi, singurii capabili să producă o schimbare în acord cu ideile lui reformatoare.

Aceste măsuri de precauție trebuiau să fie extrem de complexe pentru că filosoful trebuia să se apere de mai multe lucruri. În primul rând, de opinia publică care era și voința legiuitoare din *Ecclesia* și și voința judiciară din tribunalele alcătuite din jurați. Opiniile colective formau o redutabilă forță politică tocmai datorită sistemului participativ al democrației grecești, astfel, o imagine publică defavorabilă putea duce la o mai posibilă prezumție de vinovăție în cazul unei condamnări. Rumoarea publică era o forță cu care se putea lupta foarte greu, mai ales că ea era și cea care impunea cenzura, nu printr-un set de legi, ci prin suma de prejudecăți și reprezentări ale cetățenilor, care la urma urmei formau Statul și Legea.

Existența unei persoane, care preferă să nu ia parte la afacerile publice, ci să trăiască ca un simplu particular (*idiotes*), cum a făcut Platon, deja era privită ca o posibilă subminare a cadrului participativ al cetății și deci suspectă. Astfel, o asemenea persoană putea să trăiască în cetate, i se permitea, era „suportat”, dar nu fără să se știe că existența îi este acceptată doar deocamdată, nu se știe până când, nesiguranța devenind deci o stare perpetuă pentru aceea persoană, care nu are de unde să știe în ce moment opinia publică se va ridica împotriva lui datorită vorbelor lui, acțiunilor lui sau chiar a întâmplării. Cu alte cuvinte, problema era că de fapt nu se putea ști de câtă libertate dispune un individ. „Democrația ateniană este, așadar, un loc al contrastelor și al distincțiilor politice *diminuate*,

al libertăților care se îngemănează cu prohibițiile într-o proporție întotdeauna nesigură și greu de precizat”⁵².



Singurul mod în care un filosof putea să se ascundă, dar în același timp să fie ascultat, era conștientizarea și ocolirea cenzurii informale, a „cenzurii la purtător”⁵³, singura cu adevărat importantă care exista în democrația grecească. Această formă de cenzură este definită de Cornea ca fiind: „setul de presupoziii și prejudecăți pe care membrii societății îl dețin fiecare în parte și cu care, echipați, ei întâmpină orice formă de expresie publică”⁵⁴. Cenzura informală aparține în principal publicului, care poate fi sever și intolerant dacă cineva îi va contrazice presupozitiile fundamentale sau chiar credințele.

O astfel de societate, deși guvernată de asemenea incertitudini și incongruențe, era și singura în care un filosof putea trăi și era lăsat să trăiască dacă acesta știa ce tehnici de apărare să aplice. El, în principiu, trebuia să își asigure o imagine care să fie conformă cu cea de „bun cetățean” (*kalos kai agathos*), să reușească să își fabrice o imagine sintetică prin care să convingă, sau să nu provoace îndoieli majore, că el nu se abate de la regulile (nescrise!) ale cetății. Și totuși, deși aceste măsuri ar fi fost suficiente, filosoful nu va reuși niciodată să aibă o imagine bună. Acest lucru nu se datoră obtuzității culturale, după cum am mai spus, ci datorită poziției

⁵² Cornea, *Platon. Filosofie și cenzură*, op. cit., pag. 57

⁵³ idem, pag. 17

⁵⁴ ibidem

inevitabile pe care filosoful o are în comparație cu setul de reguli care conduc cetatea. Liberalismul strict politic al societății ateniene presupunea reglementări specifice în raport cu ocazia și locul. *Isegoria* era un drept însă unul care se reducea ca ocazie la adunările sociale, iar *parrhesia* (libertatea de expresie în sens mai larg) doar la teatrul comic, parte și el a unei organizări politice. Aceste ocazii de exprimare și defulare erau permise dar numai într-un cadru reglementat și controlat pentru a nu se putea depăși limitele admise, evident și acestea neclare. Filosoful însă, chiar prin definiție, practica *parrhesia* și *isegoria* amestecat și în orice situație. Încălcarea ritmicității proprii cetății prin nerespectarea limitărilor de timp, spațiu și situație, care în sine nu era o nerespectare a regulii în mod formal, era resimțită ca subversivă și provoca suspiciune.

Această neîncredere nu era simțită și față de sofști. Situația se poate explica prin faptul că aceștia își desfășurau lecțiile în spații închise, casele celor care îi plăteau, iar pe deasupra sofistul putea fi încadrat ușor într-un statut profesional, cel de „tehnician”. În această perspectivă, filosoful iar are de pierdut, el nu avea nici un rol delimitabil, nici o meserie încadrabilă sau recunoscută de cetate.

Încă o atitudine a filosofilor, foarte incomodă pentru cetate, era cea care nu renunța la iubirea homosexuală dintre maestru și discipol la vârsta maturizării tânărului. În mod obișnuit o relație homosexuală, sub formă de pederastie, era acceptată în Atena, pe perioada în care discipolul trebuia să fie educat, în ideea în care între cei doi legătura trebuia să fie totală în vederea unei comunicări complexe, aceasta însă trebuia să înceteze la terminarea perioadei de educare pentru ca tânărul să își întemeieze o familie, să

ia parte activă la viața socială a *polis-ului*. În cazul filosofilor, situația se schimbă, ei considerau că educarea nu putea să se termine la un moment dat, ci continua pentru tot restul vieții, lucru care în ochii lor justificau și relațiile homosexuale prelungite.⁵⁵ Filosofia era înțeleasă ca mai mult decât o iubire abstractă a înțelepciunii, ea presupunea și o pasiune profundă, concretă pentru maestrul care forma o educație îndreptată înspre înțelepciune.

Platon, cunoscând foarte bine această situație, în care el însuși se încadra și o susținea, descrie filosofii ca fiind percepuți de către cetățenii „normali” precum niște făpturi ciudate, despre care nu îți puteai face o părere univocă, pentru că ei sunt „în multe feluri” (*pantoioi*). În *Sofistul*, Platon vorbește despre acest fel de a fi perceput ca diferit.

Unora ei le apar ca nefiind buni de nimic, altora ca fiind vrednici de cea mai mare cinste, uneori ei sunt văzuți ca oameni politici, alteori ca sofiști, iar unora li se înfățișează drept nebuni de-a binelea. (210c)

Perceperea filosofilor de către cetățeni ca fiind altfel și neîncadrabili este evident una întemeiată. Filosoful într-adevăr este altfel tocmai datorită naturii demersului filosofic, care în esență este unul justificativ. Oamenii, ca ființe raționale, dețin cu toții tendința justificativă, dar de obicei suferă de un „politeism tematic”, ei încearcă să justifice mai multe teme, diferite presupuziții personale

⁵⁵ „Filosofia – în sensul lui Platon cel puțin – se acomodează cu, și chiar presupune relații erotice îndelungate și stabile, justificate și motivate de necesitatea unui antrenament intelectual complex, îndelungat și a unei formări spirituale profunde.” Cornea, op. cit., pag. 83

sau colective, derivă care astfel le definesc viața lipsită de coerență și perspectivă globală. Filosoful însă își construiește opera și viața⁵⁶ având ca axă o temă unică pe care dorește să o justifice coerent și unitar, considerând-o drept consecință derivată în mod rațional din principii universale, care trebuie să devină evidente pentru toți. Credința într-o unitate primordială care trebuie respectată la toate nivelele avea consecințe pentru filosofi și în felul în care se comportau în societate, astfel ei nu puteau juca diferite roluri pe care le dictau politețea socială, ei prezentau o coerență a principiului și la acest nivel, însă o coerență specifică, pentru că deși nu jucau aceste roluri ei puteau și trebuiau să le mimeze pe toate. „Filosofia este, cu adevărat, nu doar «muzica supremă», cum o proclama Platon, ci și *imitația supremă*, cum a demonstrează, prin scrisul său, același Platon”⁵⁷.

Rezultă, din cele spuse mai sus, că filosoful va fi perceput ca un „străin” de către comunitate.⁵⁸ El va stârni reacții foarte diverse, de la admirație la teamă, datorită felului de a fi altfel sau de a se purta altfel. Pentru a nu ajunge la dezaprobarea publică, filosoful, confruntat cu cenzura informală, va trebui să ia măsuri pentru a nu fi perceput ca un pericol.

Platon, foarte conștient de această atmosferă ambivalentă din societatea ateniană, mai ales după experiența maestrului său, va

⁵⁶ În epoca antică, filosofia era considerată mai puțin un sistem teoretic, cât un fel de a trăi, o *hairesis*.

⁵⁷ Cornea, *Platon. Filosofie și cenzură*, op. cit., p. 60

⁵⁸ în *Republica*, Platon îl descrie pe filosof ca fiind perceput de către concetățeni ca străin de cetate, „bizar, nefolositor ca o sămânță venită de altundeva”(521b) sau „limbut”, „cu capul în nori” și „inutil”(487d)

adopta o atitudine diferită, el nu se supune riscului vorbirii directe, ci va scrie. Anularea rezonanței opiniei publice datorată participării prin lăsarea cititorului singur cu autorul nu era un lucru deloc lipsit de importanță, după cum am văzut. Astfel opinia generală, anonimă, pierde din putere. Și totuși, scrisul are și el anumite riscuri, mai ales acela de a se pierde dacă nu e copiat insistent, iar pentru ca acest lucru să se întâmple era nevoie ca opera să convingă, să fie apreciată de cât mai multă lume.

Problema câștigării, fermecării publicului se arată ca fiind cea mai importantă în vederea supraviețuirii textului. Autorul va trebui să se prefacă într-un prestidigitator care să reușească să „păcălească” publicul ca acesta să nu remarce caracterul justificativ al demersului său, să îi învingă reținerile, adică să câștige lupta cu cenzura care altfel îl poate înfrânge. Regulile sunt următoarele: subiectul ales trebuie să acopere suficient de bine tema iar joncțiunile problematice trebuie camuflate pentru ca cititorul să fie derutat și sedus în toate felurile cu putință, ori în acest sens, mijloacele literare dirijate cu măiestrie pot să devină o veritabilă „diversiune”.

Diversiunea, care se poate aplica la acest nivel, împarte trăsături comune cu cea din practica politică sau militară. Primul rol pe care îl are este distribuirea tensiunii fundamentale în mai multe tensiuni secundare și mai puțin periculoase, iar pentru ca diversiunea să fie cu adevărat eficace ea trebuie practică sistematic. Tensiunile și contradicțiile secundare create vor fi prinse într-o rețea coerentă, care le va „armoniza”. Astfel opera platoniciană se va arăta ca „un *sistem* de contradicții și de antinomii (...) care ar servi drept acoperire și descărcare pentru o contradicție mai profundă și

disimulată, ținând direct (...) de cea a filosofiei platoniciene și a relației sale cu Cetatea”⁵⁹.



Astfel, pentru analiza textelor platoniciene este o greșeală presupunerea antinomiilor ca greșeli de perspectivă ale autorului și scoaterea lor din discuție pentru păstrarea presupuziției de coerență a textului. De fapt, tocmai acestea ne vorbesc poate cel mai bine despre „adevăratul” Platon. Folosirea diversiunii era necesară pentru camuflarea antinomiei radicale, pentru atenuarea tensiunii fundamentale care trebuia distribuită în antinomii secundare pentru distragerea atenției cititorului care era trimisă pe „piste false”. O altă metodă aplicată de Platon pentru a ocoli cenzura este și „evaziunea autorială”, care face parte dintr-un „set de tactici de deplasare și distribuire a responsabilității autorului”⁶⁰. Filosoful de fapt „nu spune nimic” în dialoguri, cei care spun sunt Socrate și celelalte personaje care sunt interogate de către acesta. În mod evident, nici Socrate nu poate fi considerat adevăratul purtător de cuvânt al acestor dialoguri, care la urma urmelor se arată ca ficțiuni literare din moment ce nu pot fi supuse unei comparații explicite cu realitatea. Astfel, nu știm cine „vorbește” cu adevărat și respectiv nici cine este „vinovat”.

Mai mult, simularea și stimularea jocului în dialoguri – inerente însăși ideii de dialog până la un punct – nu fac decât să mărească incertitudinea. Camuflarea seriozității, a gravității prin „spunerea

⁵⁹ Cornea, op.cit., pag. 110–111

⁶⁰ ibidem, pag. 123

de povești”, intrarea pe un tărâm al fantasmelor, al miturilor este aplicată în special în dialoguri ca *Republica*, *Phaidros* sau *Phaidon*, care poartă semnificații politice importante. Și apoi, să nu uităm că însăși ideea de dialog, care presupune o luptă a contrariilor, ajungerea la o dialectică, presupune o disipare a responsabilității autorului prin atragerea celorlalți interlocutori în dialog și împărțirea ideilor. Chiar dacă un interlocutor nu este în mod direct părtaș la ideile care se discută, numai prin faptul că se află „acolo” poate fi considerat oarecum „molipsit”.

Prin această perspectivă Platon își pune criticii, cenzorii într-o situație foarte ingrată pentru ei, într-o situație în care aceștia nu mai pot să discearnă cu siguranță ce se întâmplă, pentru că ei, și nu numai ca cititori care s-au identificat inconștient cu interlocutorii, nu mai sunt cu totul inocenți, deja au internalizat antinomia și contradicția, libertatea și constrângerea, au devenit complici. „Evaziunea autorială presupune o opoziție între aparenta neimplicare a lui Platon în operă și realitatea unei implicări disimulate dar masive, tot așa și dialogul (...) presupune o opoziție între gradul real și cel aparent, explicit, al autorității protagoniștilor.”⁶¹

3.2. *Gorgias*⁶²

Unul dintre cele mai timpurii dialoguri platoniciene, *Gorgias*, începe ca fiind un dialog despre retorică. Prima definiție a retoricii

⁶¹ ibidem, pag. 166

⁶² Platon, *Gorgias*, în *Opere*, vol.1, trad. A. Cizek, ediție îngrijită de P. Creția și C. Noica, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974. Din acest moment, toate trimiterele se vor face la această ediție.

oferită de către Gorgias este aceea conform căreia retorica este puterea de a convinge prin cuvinte jurații din procese, judecătorii din procese sau senatori din consiliu⁶³. Este evident că, prin această idee, Gorgias prezintă concepția atenienilor din acea perioadă, când retorii sunt cetățeni activi politic care propun politicianilor, care le sunt aproape și pot fi influențați, ce decizii trebuie luate. Oratorul Polos este nemulțumit cu ceea ce susține Gorgias. Polos considerând că oratorii (*rhetoires*), asemeni tiranilor, pot să ucidă pe oricine vor sau să le confişte averea și să îi alunge din cetate, cu alte cuvinte, au puterea să facă ceea ce doresc⁶⁴, lucru care, conform unui *topos* convențional, îi face fericiți.

Ceea ce este de remarcat însă este faptul că, în momentul în care se discută despre puterea retorilor, se folosesc cuvinte ca democrație și tiranie. Putem înțelege de aici că pentru Platon, tirania și democrația sunt la fel cu privire la caracterul arbitrar a felului în care se iau deciziile în interiorul acestor regimuri, în ambele se practică nedreptatea. În privința democrației suntem avertizați, chiar în acest dialog, de către Calicles că există posibilitatea ca însuși Socrate să fie acuzat în tribunal, de fapte nesăvârșite, și să fie condamnat la moarte nevinovat, incapabil să se apere⁶⁵. În regimul democratic, chiar și oamenii nevinovați trebuie să dezvolte strategii de supraviețuire, care pot fi obținute contra unei sume de bani de la sofști, dacă vor să evite riscul unor pedepse grave sau chiar moartea, pronunțate de către judecători.

⁶³ Platon, *Gorgias*, 452 e

⁶⁴ Platon, *Gorgias*, 466 b-c

⁶⁵ Platon, *Gorgias*, 486 a-b

Alăturând democrația și tirania sub semnul regimurilor politice în care se practică nedreptatea, Platon contrazice modul tradițional în care sunt prezentate aceste două feluri de guvernare. În concepția tradițională, tirania într-adevăr este considerată ca fiind supusă unei arbitrarități absolute în felul în care tiranul își manifestă puterea, însă democrația, dimpotrivă, este considerată ca fiind un regim în care oamenii se bucură de egalitate în fața legii, iar cei care ocupă funcții publice sunt aleși de către cetățeni⁶⁶. Este evident că experiența lui Socrate a fost cea care a făcut ca Platon să cerceteze altfel sistemul democratic și să vadă aspectele negative sub care acesta putea să fie privit.

În *Gorgias* nu există nici un regim politic ideal în opoziție cu cele două imperfecte, dar avem imaginea politicianului ideal: Socrate (vezi Figura 1 din Anexe). Dacă la început el declară că nu este un om politic⁶⁷, până la urmă, Socrate va susține că este singurul care practică adevărata artă a politicii⁶⁸, din moment ce numai el încearcă să îi facă pe cetățeni mai buni, chiar dacă nu deține o funcție publică. Platon susține că temeiul justiției se află în sufletul individual și datorită acestei situații, sufletul trăiește în armonie cu sine și în cadrul comunității. În mod logic, oamenii nedrepti, care nu interiorizează armonia, vor fi cei care suferă cel mai mult.

Plecând de la ideea finalității Binelui, identic cu folosul, se face diferență între actul voluntar real și falsul act voluntar (468c), acesta

⁶⁶ Herodot, *Istoriei*, III, 80

⁶⁷ *Gorgias*, 473 e

⁶⁸ *Gorgias*, 521 d: „Cred că eu sunt dintre puținii atenieni, ca să nu zic singurul, care fac cu adevărat politică, sau care astăzi încearcă să pună în joc o astfel de activitate.”

din urmă fiind stimulul puterii tiranice de încercare de a dobândi binele, iar eșecul care urmează denunță actul tiranic ca nonvaloare intelectuală. Callicles însă nu renunță în a condamna pasivitatea politică a lui Socrate și îi spune că doar se ascunde și vorbește în șoaptă cu câțiva tineri⁶⁹, insinuând chiar prin această atitudine un comportament indecent. Socrate își asumă sarcina de a-i face mai buni pe cetățeni ca „privat” (în afara obligațiilor politice) ale cărui valori politice se află chiar în opoziție cu cele ale comunității în care trăiește, care s-a dovedit pentru el a fi una imperfectă.

Astfel, adevărata artă a politicii deținută de Socrate devine o metaforă a efortului individual de a acționa într-un cerc restrâns de oameni în acord cu principiile care ar trebui să existe în comunitate, în acest sens pierzându-și orice sens politic real⁷⁰.

3.3. *Republica*⁷¹

Republica a fost considerată de-a lungul timpului ca având o mai mare pondere în considerarea perspectivei filosofice a operei lui Platon, spre diferență de alte dialoguri. Indiscutabil însă *Republica* se numără printre operele cele mai încărcate de probleme ale lui Platon care recurge și aici la o „pletură de procedee literare: disimularea eu-lui autorial, atmosfera de „poveste” și ficțiune dramatică,

⁶⁹ *Gorgias*, 485 d

⁷⁰ Să nu uităm că în același fel, la Aristotel, în *Etica Nicomahică* X 10, 1180a 30 *sqq.*, are loc o decojire a conceptului politic de sensurile lui reale și o reducere a lui la un obiectiv educațional pentru un grup restrâns de oameni.

⁷¹ Platon, *Republica*, trad. A. Cornea, Ed. Teora, București, 1998. Din acest moment, toate trimerile se vor face la această ediție.

miturile și alegoriile ce ne transpun din plin într-un regn al fanteziei”⁷², lucru care nu ușurează cu nimic o interpretare care se dorește cât mai clară, ci dimpotrivă este un bun prilej pentru interpretări substanțial diferite. Și totuși „nicăieri viziunea imagistică și analogică a lui Platon nu a cuprins mai mult din esența operei decât *Republica*”⁷³.

Această îngreunare în receptarea clară, prezentă de altfel ca și caracteristică a dialogurilor platoniciene, a dus la situația în care *Republica* se afirmă ca una dintre cele mai controversate opere din istoria gândirii provocând pasiuni dintre cele mai diverse, dacă nu chiar contradictorii de multe ori.

Republica, cel mai mare dialog ca întindere dintre dialogurile platoniciene, este despre căutarea Ideii de Dreptate, a esenței dreptății, a ceea ce se poate spune despre dreptate fără posibilitate de îndoială, căutarea acelei dreptăți care asigură prin respectarea ei fericirea maximă în orice condiții. Acest demers presupune că există o concepție în care toate aplicările acestui cuvânt se întâlnesc asemenea liniilor care converg înspre un centru sau, în termeni mai concreți, că există un principiu conform căruia viața umană poate fi astfel organizată încât să rezulte o societate dreaptă compusă din oameni drepti. O asemenea societate ar fi evident ideală, în sensul că ar oferi un standard de perfecțiune prin care toate societățile existente ar putea fi măsurate conform gradelor în care se aseamănă sau nu cu aceasta.

La fel cum lumea vizibilă este produsă de Soare, ea imitând, după posibilități creatorul, lumea inteligibilă, și orânduirile politice

⁷² Cornea, A., *Platon. Filozofie și cenzură.*, pag. 157–158

⁷³ idem, pag. 159

sunt generate de către cea mai bună dintre ele. Concepție istorică pe care Platon o îmbrățișează este schițată după același sistem. Această concepție este exact opusul celei moderne unde trecerea timpului aduce cu sine progres, la Platon fiind vorba de apariția în timp a degenerării și regresului⁷⁴. Situația factuală în istoria contemporană lui Platon îl îndreptățește să adopte o astfel de teorie, democrația și tirania fiind mai „noi” decât oligarhia și aristocrația. Pe de altă parte, filosoful crede în întreruperea acestui circuit descendent al istoriei, chiar el propune două posibilități: una artificială, prezentată în *Republica*, constă în intervenția activă prin educația cetățenilor și preluarea conducerii de către filosofi, alta naturală, prezentată în *Legile*, în care creatorul distruge în mod periodic partea ca mai mare a populației pentru a o obliga la o îmbunătățire care va duce însă la o nouă perioadă involutivă.



Păstrând metoda dialectică, însă de data asta folosind-o într-o modalitate constructivă, Platon construiește un model al omului ideal și al cetății ideale. Însă în registrul încercării de a ierarhiza cele două categorii, omul și cetatea, politicul sau eticul, se întâmpină greutăți majore de care textul platonician nu duce lipsă în interpretare. Astfel, nici chiar din dialog nu reiese clar, eventual chiar există auto-contraziceri cu privire la ceea ce interesează cu adevărat, omul sau cetatea. Din cauza aceasta, de-a lungul timpului pozițiile comentatorilor nu au întârziat să fie care de care mai

⁷⁴ Pentru o analiză a istoriei la Platon, vezi Bury, R. G., *Plato and History* în *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 1, No. 1/2 (Jan.–Apr., 1951), pp. 86–93

diverse, fiecare putând să-și argumenteze teoriile chiar prin vocea lui Platon.

În special datorită apariției pe scena politică contemporană a totalitarismului, care se credea și se mai crede încă că își are rădăcinile în *Republica*, receptarea a fost de-a lungul ultimului secol una preponderent politică, însă și aceasta plină de interpretări de pe poziții contradictorii. De exemplu, Popper⁷⁵ declară că „*Republica* este prima (și poate, în timp, cea mai influentă) dintre marile utopii cu vocație totalitară, de la care, direct sau indirect, se vor revendica nu numai promotorii fascismului autentic, dar și Hegel, Marx și comunismul, dar și alte curente precum meritocrația, feminismul și diferite sisteme educaționale reformiste.”

Acest curent de interpretare politică a platonismului în general, dar mai ales a *Republicii*, a fost accentuată în mod evident după apariția și impunerea unor lucrări devenite clasice ale lui Wilamowitz-Moellendorff⁷⁶, Paul Friedländer⁷⁷ și mai ales Karl R. Popper⁷⁸, care a aruncat asupra lui Platon stigmatul de a fi punctul de referință a „inamicilor societății deschise”. Însă reacția care a răspuns acestei poziții nu a întârziat să apară susținând că Platon, din contră, este un susținător fervent al democrației. (J. Wild⁷⁹, J. Hallowell⁸⁰, Leo Strauss⁸¹).

⁷⁵ Popper, Karl R., *Societatea deschisă și dușmanii ei*, volumul I, *Vraja lui Platon*, București, Ed. Humanitas, 1993

⁷⁶ Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich, *Platon*, Berlin, 1919

⁷⁷ Friedländer, Paul, *Platon*, Berlin, 1964

⁷⁸ Popper, op. cit.

⁷⁹ Wild, J., *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953

În perspectiva în care în acest dialog se întrepătrund și idei etice cu cele politice s-a dezvoltat o altă controversă cu privire la adevărata temă a operei, care susține că de fapt Platon nu are în prim planul operei perspectiva politică, sau dacă totuși scrie despre politică, nu este decât o temă secundară și lipsită de un așa de mare interes, eticul fiind ceea ce conduce în subsidiar (J. Annas⁸²). O analiză foarte bună și minuțioasă cu privire la poziția lui Annas o putem găsi în volumul lui Andrei Bereschi⁸³.

Alții⁸⁴, și la noi, Constantin Noica⁸⁵, au susținut cu multă insistență ideea că Cetatea Perfectă descrisă de Platon nu este decât un mit fără consecințe practice, poziție care de altfel ar evita multe din acuzațiile, mai ales cele de totalitarism, adresate lui Platon.

Constantin Noica susține că Platon nu dorea de fapt „să prezinte un tip ideal de stat, ci *un tip ideal de om*”⁸⁶ care, prin prezentarea formelor decăzute ale acestuia, ar oferi „un tablou complet al omului ca ființă morală și socială – (aceste forme, n.a.) se trezesc în om, își caută afirmarea dominantă, se ciocnesc între ele și dau războiul civil din sufletul oricărui ins ieșit din anonim. Ele sunt

⁸⁰ Hallowell, J.H., *Temeiul moral al democrației*, trad. C. Brădățan, Ed. Paideia, 1997

⁸¹ Strauss, Leo, *Cetatea și omul*, trad. R. P. Gheo, Ed. Polirom, Iași, 2000

⁸² Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1999

⁸³ Bereschi, A., *Opera și tradiția platoniciană între filosofie politică și logica mitului*, Editura Eikon, 2014

⁸⁴ Frutiger, P., *Les mythes de Platon*, Paris, 1930, Levinson, R.B. – *In Defense of Plato*, Cambridge Mass, 1953

⁸⁵ Noica, Constantin, „Cuvânt prevenitor”, Platon, *Opere*, vol. VI, *Republica*, București, 1986

⁸⁶ Noica, op. cit., pag. 9

cele care colcăie în ceea ce s-ar putea numi *republica interioară* a omului (...)"⁸⁷. Deși acesta este argumentul principal, în continuare, filosoful de la Păltiniș apără sistemul politic propus de Platon, contrazicându-se. Mai mult, Noica argumentează caracterul apolitic al *Republicii* prin faptul că aceasta nu ar fi transmisă de către urmași dacă ar fi altfel, cultura greacă fiind suprasaturată de scrieri despre constituții politice.

Acum una dintre problemele care apar este care dintre aspecte este cel care conduce argumentarea, cel politic sau cel etic? Care dintre tabere are dreptate?

Cel mai simplu și poate comod răspuns ar fi: ambele, dar acesta ar păcătui poate prin simplitate, pentru că *Republica* este mult mai mult decât atât. *Republica* este despre etică, politică, literatură, artă, metafizică, educație și multe altele și, deși este discutabil dacă se poate susține o îmbinare perfectă a mai multor sau chiar a tuturor domeniilor, totuși este clar că Platon a intenționat desfășurarea structurii unui argument total. Dialogul propune un model rațional al Omului, dar și unul al Statului, al Educației, „ca și o viziune asupra vieții de după moarte cuplată cu o teodicee, toate acestea fiind riguros unificate într-o *viziune globală*”⁸⁸.

Acesta este unul dintre motivele pentru care *Republica* a avut o influență majoră asupra tuturor reformatorilor sociali și politici, asupra educatorilor, psihologilor, un alt motiv ar fi că dialogul în sine se desfășoară pe mai multe niveluri extrem de complexe și mai

⁸⁷ idem, pag. 10

⁸⁸ Cornea, A. , Lămuriri preliminare la *Republica* lui Platon, Ed. Teora, București, 1998, p. 11

mult, cuprinde câteva idei oarecum în disonanță cu epoca modernă, care nu au făcut decât să provoace numeroase controverse și pasiuni.

Din cele spuse deja, devine destul de clar că nu se poate decupa mesajul lipsit de echivoc al acestui dialog, dar putem conchide, alăturându-ne din nou propunerii lui Andrei Cornea⁸⁹, care folosindu-se de analogia cu democrația, așa cum este ea prezentată de Platon, ca un fel de *bazar* de idei, teme și concepții de la care se pot revendica și inspira numeroase filosofii, ideologii chiar profund divergente, crede că și *Republica* în sensul ei profund este tocmai diversitatea și enorma ei receptivitate la interpretare, iar mesajul ei ar fi tocmai acela de a încerca să se găsească tot mai multe idei care să ducă mai departe în spiritul ei.



O trăsătură fundamentală a gândirii platoniciene, evidentă mai ales în *Republica*, este tendința de a stabili analogii și echivalențe fundamentale între sferele cognitivului, ale eticului, esteticului, psihologicului și ale politicului. Demersul lui Platon e acela de a arăta că realitatea cognitivă se poate distribui pe mai multe nivele ierarhice, o distribuție care are ca lege ordonatoare gradul de adevăr (*aletheia*), de claritate (*sapheneia*), cât și de siguranță gnoseologică (*bebaiotes*). Dar, la rândul ei această ierarhie cognitivă se fundează pe o ierarhie a realității ontologice, pe „cantitatea” de existență pe care o poate avea „ceva”.

⁸⁹ idem, pag. 14

În continuare, această ierarhie generează și este congruentă cu o ierarhie etică, a virtuților: mai mult adevăr implică mai mult bine, iar, în ordine logică, entitatea supremă, situată dincolo de Ființă, este numită „Ideea Binelui”. Dar, lucrurile nu se opresc aici, din ierarhia cognitivă și cea etică, Platon deduce și o ierarhie psihologică, considerând că binele, dreptul și știința conduc în mod necesar la fericire, ba chiar la maxima plăcere.

Ceea ce este însă important este faptul că Platon încearcă să obțină o deducție a acestor congruențe, ținta lui este să demonstreze că binele individual, ca și fericirea publică, politică derivă din știință. Iar pentru a demonstra plauzibilitate acestei idei, Platon construiește un model al sufletului și un model analog acestuia, modelul Cetății care, conduse în mod fundamental de rațiune, sunt cele mai fericite cu putință indiferent de condițiile exterioare. Astfel, se poate spune că scopul principal din *Republica* este acela de a dovedi de ce justiția este întotdeauna preferabilă in justiției.

Socrate, ca purtător de cuvânt al lui Platon, va căuta să definească dreptatea ca una dintre virtuțile cardinale, iar virtuțile fiind considerate un fel de stări ale sufletului, căutarea dreptății va coincide cu descrierea sufletului și cu replica lui la scală mai mare, a regimului ideal.

La fel cum statul ideal din *Republica* este format din trei clase – filosofi, gardienii și producătorii, și sufletul va fi descris în mod analogic ca fiind constituit din trei atitudini psihologice: partea rațională (care are ca principală „pornire” cea înspre înțelepciune care armonizează și echilibrează), cea pasională (care se bazează pe curaj)

și cea apetitivă (care are ca scop satisfacerea dorințelor primare prin mijloace materiale, respectiv banii)⁹⁰.

Ceea ce este important, în acest punct, este faptul că, în descrierea acestei tripartiții a sufletului, Platon folosește cuvinte cu un clar sens politic, pentru a sublinia că analogia, deși „ascunsă”, deține un puternic sens politic⁹¹, așa cum deja am arătat mai sus. Platon folosește același tip de limbaj pentru a descrie nedreptatea, la 444b, astfel:

... nu trebuie să fie ea o dezbinare a celor trei părți, un fel de a făptui mai multe deodată, cât și a unora ce nu ne sunt proprii, o răzmeriță a vreunei părți împotriva întregului, pentru ca să cârmuiască în suflet cine nu se cade (...)?

Socrate va explica clasificarea tripartită a atitudinilor psihologice în două mari etape, mai întâi în cartea a IV-a, unde oferă o scurtă etajare și argumentare, apoi în cărțile a VIII-a și a IX-a, când acestea sunt deja supuse unei ierarhii clare, iar caracterul drept va fi considerat ca fiind superior tuturor.

În cartea a IV-a, atitudinile psihologice sunt inițial împărțite în tipuri diferite pentru a ocoli încălcarea principiului non-opoziției în explicarea experienței umane. Acest principiu, care poate fi comparat cu cel al non-contradicției, formulat de Aristotel în *Metafizica*

⁹⁰ Deși această clasificare ne poate duce cu gândul la cea pe care psihologia modernă o face în credințe, emoții și dorințe, această comparație însă nu se susține, parametrii de discuție și perspectivele fiind diferite în mod substanțial.

⁹¹ *Republica*, 442 a-b: „... trebuie să conducă ... care ocupă ... trebuie păzită ... să caute să înrobească și să stăpânească .. ar asigura cel mai bine paza (...) față de dușmanii din afară... cealaltă luptând, dând urmare cîrmuitorului...” etc.

(1005b), presupune că același om nu va dori să facă sau treacă prin lucruri opuse în aceeași privință, în relație cu același lucru, în același timp. În acest moment pare evident de ce mulți oameni trec prin conflicte psihologice și pare natural ca acestea să fie explicate prin opoziția atitudinilor psihologice. Demersul nostru de a permite atitudini psihologice opuse în explicarea acțiunilor noastre trebuie să fie justificat consistent cu principiul non-opoziției, ori aceste dorințe nu se aplică aceluiași lucru, ori nu sunt simultane. Și totuși, există și posibilitatea de a avea o dorință cât și opusul ei în același timp și cu privire la același lucru (439d). Acest fenomen se poate accepta fără a se ocoli principiul non-opoziției doar presupunând că atitudinile diferite nu se opun în aceeași privință, respectiv susținând că avem pe de o parte atitudini apetitive, dictate de natura noastră animalică, independente de ceea ce considerăm că e bine pentru noi, și pe de altă parte, atitudini raționale, care urmăresc ceea ce este cel mai bine pentru noi.

Apelul socratic la conflictele psihologice este făcut pentru a da o explicație pentru existența *akrasiei* (voința slabă). În *Protagoras*, Socrate refuză să accepte că cineva de bună voie va face altceva decât crede că e bine, dar în *Republica*, cartea a IV-a, se acceptă ideea că cineva poate să acționeze conform atitudinii apetitive și nu cu cea rațională.

Diviziunea sufletului stabilită în cartea a IV-a devine mult mai îndrăzneată în continuarea ei din cărțile a VIII-a și a IX-a prin modelele imaginative ale explicațiilor psihologice. Aici Socrate sugerează că diferiți oameni au diferite constituții psihologice. Pe scurt, lumea este împărțită în oameni conduși de atitudini raționale,

pasionale sau apetitive, primul va iubi înțelepciunea și adevărul, al doilea victoria și onoarea, iar al treilea banii.

Astfel, atitudinea rațională va căuta doar ceea ce este bun pentru acea persoană, dar și înțelepciunea. Deși pare o bifurcare teleologică stranie, dacă ne întoarcem la cărțile a VI-a și a VII-a, unde ni se spune că obținerea înțelepciunii și căutarea binelui trec prin cunoașterea a ceea ce este bine și că de fapt cunoașterea voinței de bine a cuiva depinde de asemenea de cunoașterea a ceea ce este binele, înțelegem că este vorba de o căutare unificată, nu doar a ceea ce se consideră că este bine, ci a ceea ce este cu adevărat bine.

Prin contrast, atitudinea pasională urmărește preeminența socială și onoarea. Adjectivul predicativ organizator devine „onorabil” sau „convenție”. Și în fine, atitudinile apetitive, cele mai lipsite de valoare, caută doar satisfacerea materială a dorințelor corpului, lucru posibil doar prin mijloace bănești.

3.3.1. Cetatea reală versus cetatea ideală

Nu se poate trece cu vederea felul în care dialogul este structurat, știind că Platon folosește multe simboluri de multe ori criptice prin interpretare care, de cele mai multe ori, ne oferă o altă perspectivă asupra demersului. De data aceasta chiar și felul în care începe dialogul pare să fie semnificativ, se începe cu o *katabsis* (coborâre), Socrate coboară din Atena cu discipolul lui, Glaucon, în Pireu, unde la rugămintea insistentă, de altfel formulată destul de nepolitic, a unor cunoscuți rămâne la cină la Cephalos, unde se va petrece discuția despre dreptate până a doua zi dimineața. Semnificația acestei coborâri poate să se refere la un fel de înstrăinare

față de adevărata față a lui Socrate care se îndepărtează de binecunoscuta lui rețineră în a judeca pozitiv și se avântă în demersul lui la construcții grandioase.

Prima sarcină în definirea dreptății este aceea de a clarifica termenii justiție și in justiție, lucru care declanșează construcția modelelor care să întruchipeze cât mai clar esența lor.

În prima mare parte a *Republicii* (cartea I și cartea a II-a), care păstrează clasică formă a dialogurilor platoniciene, se face un schimb de idei între Socrate și ceilalți: bogatul și bătrânul metec Cephalus, fiul acestuia, Polemarchos, care îi este un urmaș pe măsură, reputatul sofist străin Thrasymachos și atenienii Glaucon și Adeimantos.

Bătrânul Cephalus susține că dreptatea este obligația de a-ți plăti datoriile, urmând prin această concepție regula de joc a negustoriei, fiul său generalizează aplicativitatea acestei reguli și susține că este drept să faci bine prietenului, căruia îi datorezi binele, și la fel de drept e să faci rău dușmanului, căruia îi datorezi răul. Sofistul Thrasymachos crede că dreptatea este urmarea regulii jocului impus de tiran, de cel puternic. În discursul său, sofistul alătură perechii deja consacrate a regimurilor politice formată din democrație și tiranie, cum am văzut în cazul dialogului *Gorgias*, încă un regim imperfect și anume: aristocrația, cele trei având ca și *modus operandi* faptul că emit legi de pe urma cărora beneficiază doar cei care se află la putere⁹². În concepția lui Thrasymachos, nu există nici un regim politic care să fie bun pentru toți cetățenii, deci nu avem regimuri degenerare și ideale, ci doar exemple de forme de guvernământ, așa

⁹² *Republica*, 338 d-e

cum sunt ele practicate în realitate, care se manifestă în același fel, doar că în grade diferite. Astfel, exemplul pe care îl dă Thrasymachos în legătură cu concepția conform căreia omul drept este în dezavantaj față de cel nedrept, care este cel fericit, se referă în special la tiran, care comite cele mai mari nedreptăți, dar este denumit „fericit și norocit”⁹³.

Această concepție este un ecou a celei a lui Polos din dialogul *Gorgias*. Se pare că Platon a simțit nevoia de a reveni asupra ideii pentru a respinge la o scală mai mare teza conform căreia practica nedreptății duce la fericire pentru cel care o comite. Această concepție este punctul de plecare pentru un lung „discurs” care folosește cauzele unui stat ca și principiu euristic pentru a demonstra că practicarea nedreptății duce la nefericire⁹⁴. La această poziție se raportează Platon în momentul în care, în cartea a VIII-a a *Republicii*, își concepe prezentarea teoriei degenerării politice din punctul de vedere al fericirii obținute pentru cei care trăiesc în regimurile descrise.

Glaucon și Adeimantos generalizează teoria sofistului și la ei regula jocului se confundă cu cea a „contractului social”. Concluzionând, avem de-a face pe de o parte cu un contractualism economic, iar pe de cealaltă parte, cu un contractualism politic, social.

Ambele concepții surprind omul într-o ipostază de acționare, de un anume comportament față de ceva, iar Socrate susține că el

⁹³ *Republica*, 344b

⁹⁴ Schuttrumpf, E., *Imperfect regimes for imperfect human beings* în *The Greek Stand in Islamic Political Thought* – Proceedings of the Conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton, 2003, MÉLANGES de l'Université Saint-Joseph, Volume LVII-2004, Beyrouth, Liban, p. 18.

caută acea dreptate care ține de esența omului, de ipostaza de a „fi”, nu de a „face”.

În acest punct, care de altfel semnifică o importantă cotitură în logica dialogului și chiar a operei platoniciene, interlocutorii, cărora li se refuzaseră răspunsurile, îi cer socoteală lui Socrate, îl provoacă să le arate el care este adevărata dreptate. Acum, Socrate, cel care de obicei nu dădea soluții, ci doar răsturna prin întrebări dibace convingerile interlocutorilor, începe să emită el ipoteze, să clădească argumente și, deși rămânem în cadrul dialogului, acesta devine de acum încolo doar un fel de monolog socratic.

Acest moment al dublării lui Socrate este considerat cel în care Platon intervine cu ideile lui personale și, despărțindu-se aproape radical de învățăturile aporetice ale maestrului, doar se folosește de imaginea lui, care astfel devine un personaj care nu mai are nimic de a face cu adevăratul Socrate, ajungând doar un purtător de cuvânt al lui Platon. Acesta însă nu este decât unul dintre mijloacele pe care le-a practicat Platon pentru a-și deghiza „vinovăția”, după cum deja am discutat.

„Noul” Socrate își începe construcția pornind de la analogia dintre sufletul individual și constituția cetății, considerând că cele două prezintă aceeași structură și că singura diferență este că în cazul cetății structura internă este mult mai vizibilă datorită mărimii. Această analogie are un rol fundamental în logica internă a dialogului datorită consecințelor pe care le are asupra sistemului platonician, analogie care de altfel este continuată cu altă formă și în alte dialoguri, astfel, în *Timaios* se mai adaugă acestei analogii *Kosmos*-ul, iar în *Critias*, al patrulea termen, istoria.

Se acceptă fără nici o rezervă că oamenii sunt nevoiți să se organizeze într-o cetate datorită nevoii de hrană, adăpost, îmbrăcăminte și siguranță, acționând aproape spontan în această asociere. În cetatea esențială este suficientă prezența a „patru sau cinci oameni” care să aibă ca îndeletniciri agricultura, țesătoria, construcțiile și cizmăria, dar este imperios necesar ca aceștia să producă exact ceea ce pot să facă mai bine, potrivit firii lor, fără să se ocupe și de alte lucruri. Această clasă formată din meșteșugari va constitui baza economică a cetății, cea producătoare de bunuri care va permite noii cetăți ignorarea schimbului de mărfuri cu alte cetăți și la o scală mai mare a oricărui schimb în general.

Principiul economic, *oikeiopragia*, stă la baza formării cetății, însă Platon va aduce o modificare foarte importantă a acestuia, el susține că acesta se aplică generalizat, prin extrapolarea localului la universal. Aplicând acest principiu la toate nivelele cetății se va arăta mai întâi, cu necesitate, apariția unei armate formată din soldați pregătiți special. Această idee pare să fie preluată din modelul spartan, de care Platon nu putea să nu fie oarecum atras datorită spiritului de organizare pe care aceștia îl aplicau, spre diferență de atenieni.

Structura politică și socială a acestei cetăți utopice este una ierarhizată foarte strict. În urma unui program educativ foarte drastic care se întinde pe foarte mulți ani, până la vârsta maturității, din această clasă va apărea și Regele-filosof, singurul care, având acces la cunoașterea Ideii de Bine, cunoașterea absolută, va putea conduce cetatea ideală în cel mai bun mod cu putință, sufletul lui fiind condus după modul cel mai rațional.

Dreptatea, ca principiu integrator al cetății, trebuie să se manifeste drept calitate a întregului, ca și caracteristică a unui fel de structurare în care fiecare are un loc propriu. Acest principiu va putea fi recunoscut de fiecare membru doar în urma educației prin care fiecare are ocazia de a-și dezvolta și pune în practică propriile talente și priceperi. Acest program de *paideia* are ca scop „producerea” de oameni dreți în două sensuri: cei care sunt în fapt dreți și cei care cunosc ce este dreptatea.

Prima etapă a educației, la care iau parte toți cetățenii în mod egal, începe cu lucrurile mai ușoare ca literatura, matematica, muzica și gimnastica, iar în a doua parte, la care ajung cei puțini, trec la dialectică sau filosofie. În acest stadiu, aceștia sunt educați înspre ajungerea la adevărata cunoaștere și doar cel mai bun, care va mai urma o perioadă de cincisprezece ani de educație, în care va fi învățat arta conducerii, va fi cel care va conduce cetatea.

O întrebarea care ar putea să apară acum este de ce filosofii, care au ca preocupare majoră contemplarea Binelui și respectiv o detașare de realitatea concretă ar dori să aibă funcții politice? Platon consideră, în această perspectivă, că deși aceștia nu doresc conducerea, ei au datoria de a face acest lucru din moment ce sunt singurii cu adevărat pregătiți și trăiesc la rândul lor în cetate. Aceștia vor avea o funcția directivă, au ca principală virtute înțelepciunea astfel toate acțiunile lor vor fi îndreptate spre bunăstarea comunității. Din acest punct de vedere se poate susține că „*Republica* ne oferă cel mai grandios tratament conceput vreodată împotriva oricăror forme de ambiție politică.”⁹⁵

⁹⁵ Strauss, L., op. cit., pag. 74

Motivul pentru care stagiile paideutice trebuie urmate în grup, cel puțin până la un punct, este acela că Platon, la fel ca alți gânditori politici greci, credea că instabilitatea politică are ca sursă diviziunea clasei conducătoare, ori un sistem de educație comun ar fi ideal pentru „unirea” acestora, cel puțin la nivel de deprinderi și gândire.

Clasa auxiliară, „câinii de pază ai cetății” care au ca virtute esențială curajul, respectiv sufletul lor e condus de partea pasională, este formată din soldați care au parte de un program educativ mult mai drastic decât cei din clasa conducătoare, pe lângă faptul că nici ei nu vor putea deține proprietăți materiale sau familie, ei nu vor avea nici una din avantajele clasei superioare lor, cum ar fi cunoașterea care le-ar certifica scopul lor, fiind doar educați să facă, neputând din cauza limitării lor să și înțeleagă. Aceștia ar fi deci cea mai mare amenințare la adresa instabilității cetății.

Deși rolul lor este acela de a păzi cetatea în caz de război, cum se știe, izolarea acestui regim față de orice alte așezări omenești face ca posibilitatea apariției unei stări de conflict să fie destul de mică. Această situație nu justifică foarte clar existența unei armate profesioniste care ar putea să degenereze astfel în comportament datorită stagnării. Atunci cum vor fi aceștia „ținuți în lesă”? Platon introduce în programul lor educativ, tocmai pentru a preîntâmpina o răscoală a acestora, „minciuna nobilă”, un fel de religie a statului, care are ca rol îndoctrinarea acestora cu ideea că toți cetățenii sunt fii aceleiași mame care a născut trei feluri de rase: de aur, de argint și de bronz, corespunzătoare celor trei clase care constituie cetatea, iar o amestecare a acestora ar fi un

sacrilegiu. Acest mit fenician este preluat de către Platon din opera lui Hesiod.

Existența unei asemenea îndoctrînări⁹⁶, pe lângă alte idei de genul controlului marital și al reproducerii, comunismul primitiv pe care l-a susținut în cazul celor două clase superioare și controlul la aproape toate nivelele cetății destul de drastic⁹⁷, i-a adus lui Platon acuza de a fi primul susținător al unei forme de totalitarism din istorie. La o studiere mai atentă a operei platoniciene se poate ajunge ușor la concluzia că în raportul asemănări-deosebiri dintre cetatea ideală a lui Platon și totalitarism, asemănările vor avea mult de suferit în număr și calitate.

Asemenea acuze ar trebui mult nuanțate, fiind nevoie de considerarea mult mai accentuată a contextului istoric și cultural al acelei perioade, cât și caracterul specific al stilului platonician. Mai mult, orice acuzare sau scuzare poate fi făcută doar prin acceptarea unei anumite definiții a totalitarismului în detrimentul tuturor celorlalte, deci prin asta și-ar dovedi unilateralitatea de principiu.

Clasa meșteșugarilor, care au funcția productivă, corespunde celei de-a treia părți a sufletului, celei apetente. Aceștia au dreptul

⁹⁶ Deși aceasta a fost considerată de către mulți ca fiind o formă de propagandă politică, pe lângă faptul că nu trebuie uitată ideea că, în cultura greacă, a face o separație între politic și religios este cel puțin o greșeală naivă, această îndoctrinare trebuie văzută ca o formă de control social care este departe de a fi o invenție platoniciană.

⁹⁷ Cauza principală a impunerii unui astfel de control este credința pesimistă (sau realistă?) a lui Platon că oamenii sunt greu de conduși, iar lăsarea în voia lor duce la un dezastru sigur. Poate exemplul cel mai clar era chiar situația Atenei, așa cum a perceput-o Platon, în care individualismul practicat a dus la o serioasă criză, aproape generalizată, datorită renunțării la principiile comune acceptate și respectate în mod universal.

la viața personală și avuții personale, deși există o limită a cantității de bunuri pe care o poate deține cineva în cetate. Cea mai mare virtute a muncitorilor este moderația, buna măsură. În economia textului, descrierea vieții acestora ocupă cea mai mică parte comparativ cu celelalte două clase, poate datorită faptului că existența acestora în cetate este considerată a fi perfect normală și este acceptată ca atare de interlocutorii lui Socrate.

În această privință, utopismul platonician este suficient de evident în crearea acestei cetăți perfecte și deci fericite⁹⁸, blocată în privința progresului sau evoluției, în care individul se contopește în structura cetății care este primordială în comparație cu el. Spiritul speculativ pe care Platon îl profesează îl obligă să se depărteze în mod drastic de normele realității, astfel creația lui politică se arată ca un fel de iluzie înțepenită în fantezie, dacă nu chiar în imposibil. Asupra acestui aspect vom reveni cu mai multe nuanțări.

3.3.2. Modelul degenerării politice

Până la sfârșitul cărții a VII-a, dreptatea este prezentată sub toate aspectele sale. Socrate reușește să răspundă provocării lui Glaucon și Adeimantos și să dovedească că dreptatea are valoare în sine, independent de consecințele sale și că este de preferat nedreptății în orice situație. Totuși discuția trebuie să continue având în vedere că pentru interlocutori imaginea clară pe care o aveau despre dreptate nu era suficientă pentru o înțelegere la fel de clară

⁹⁸ Windelband, Wilhelm, *A History of Philosophy, With Especial Reference to the Formation and Development of Its Problems and Conceptions*, Macmillan, New York, 1901, p. 123

a cetății nedreptății și a omului cu totul nedrept. Numai după prezentarea întregului tablou posibilitatea alegerii dintre dreptate și nedreptate este cu adevărat dată.

Acest demers însă impune din nou presupunerea că o atare cetate ideală este posibilă. Dacă nici până acum nu s-a renunțat la ideea posibilității unei cetăți a dreptății reale, ca formă de organizare socială a ființelor umane, în momentul în care Socrate se orientează spre analiza nedreptății susține cu o și mai mare forță realitatea acestei creații ficționale. Cu cât cetatea dreptății va părea mai credibilă, cu atât mai demnă de dispreț și mai condamnată va fi cetatea nedreptății. Însă atâta timp cât cetatea nu devine o realitate și posibilitatea înființării ei rămâne sub semnul întrebării. Socrate, conștient de această problemă, susține în acest moment că ea a existat în trecut, de fapt el vorbește prin intermediul Muzelor care sugerează această idee.

Această perspectivă mitologizantă, cum că această cetate a fost o creație a începuturilor, este conformă cu ideea că lucrurile cele mai bune sunt și cele mai vechi, credință susținută de către Platon și în legătură cu progresul care în mod inevitabil va duce la degradare. De altfel, spre diferență de Socrate care „mitologiza” și el dar ca și contrapondere a *logos*-ului, în dorința de a sugera soluții, la Platon „mitul nu este decât o condensare a unui procedeu metodic, ce decurge din logica intimă a raționamentului și a demersului său. Nu numai că mitul nu se opune *logos*-ului, dar acesta din urmă nu este decât un alt mod de a citi partitura pe care o scrie cel dintâi.”⁹⁹

⁹⁹ Cornea, *Interpretare..., op. cit.*, pag. 62

Cetățile de tip inferior sunt de fapt forme degradate ale cetății ideale, „fragmente impure ale cetății pure”¹⁰⁰ care împreună formau totalul perfect, fără fisuri. Degradarea presupune depărtarea de forma inițială prin pierderea a tot mai multe caracteristici ale dreptății prezente în forma originală, perfectă. Astfel, de la forma ideală, cetatea descrisă de Platon în *Republica*, urmează în forme tot mai degradate: timocrația, oligarhia, democrația și tirania (vezi Figura 2 din Anexe). Ordinea descrescătoare a formelor de guvernare se mulează perfect pe ordinea descrescătoare a primelor vârste ale omului descrise de Hesiod în *Munci și zile* după un mit fenician, care de altfel avea o mare circulație în cultura greacă, respectiv, vârsta de aur corespunzătoare celei ideale, cea de argint timarhiei, cea de bronz oligarhiei, cea a tagmei cerești și a eroilor democrației, iar cea de fier tiraniei.

Științele umane împreună încă nu au reușit să explice imboldul vitalității colective care acompaniază îmbunătățirea sau degradarea formelor succesive de cultură, explicațiile găsite fiind de fapt o enunțare de fapt posterioară în care se consideră că împletirea a mai multor factori ar fi fost responsabilă.

Platon a fost și el conștient că răspunsul la această problemă nu este unul simplu astfel că, pentru a masca uneori lipsa de soluții clare, dar mai ales pentru a deruta ochiul atent al cenzurii societății ateniene, își învăluie descrierea degradării politice în limbaj poetic, apelând la discursul Muzelor, ca la o sursă de autoritate tradițională, și așează evoluția *kosmos*-ului ca responsabilă a ordonării.

¹⁰⁰ Strauss, op. cit., pag. 139

Principală cauză degenerării, atât a cetății cât și a sufletului, ca motive interdependente, este văzută de Platon în dezordinea elementelor armonizatoare și directive, respectiv în clasa conducătoare care pierde puterea rațiunii și a sufletului individual care nu mai are ca principiu coordonator rațiunea. Din nou, folosirea unor termeni cu tentă politică clară ne arată că miza lui Platon este, deși ascunsă, totuși cel puțin sugerată: „amestecându-se laolaltă argintul cu fierul și aurul cu arama, vor apărea o inegalitate și un dezechilibru lipsite de armonie, care, acolo unde apar, produc întotdeauna război și ură”¹⁰¹.

Astfel, instabilitatea caracterului individual duce în mod inevitabil la coruperea cetății, pentru că numai atâta vreme cât principiul armonizator conform căreia fiecare parte își îndeplinește justa menire este respectat, stabilitatea cetății este sigură. Având în vedere că orice dereglare se resimte în toate treptele comunității, controlul strict, nu neapărat de natură coercitivă fizică, cât auto-control individual dictat de o educație corectă, este unul obligatoriu pentru bunăstarea tuturor.

Marele pericol al polis-ului grec era nu atât „sufocarea” societății, cât acela de a fi corupt de către interese sociale particulare și subiective, tocmai datorită mărimii reduse ale acestuia.

Cele patru constituții corupte au o corelație deloc întâmplătoare cu chiar numele lor. Astfel, prima, timocrația, este constituția cretană și spartană „lăudată de mulți”, a doua e oligarhia, „lăudată mai puțin”. A treia, diferită de aceasta, e democrația, iar a patra

¹⁰¹ *Republica*, 547a

formă decăzută de constituție este „strașnica” tiranie, diferită de toate celelalte și „ultimul stadiu de boală a unei cetăți”. Aceste patru forme de guvernare se consideră că sunt suficiente pentru a întruchipa toate formele posibile sau existente, „căci principatele și regalitățile de cumpărat și alte asemenea constituții se află undeva între acestea” (544d).

Dacă în dialogul *Gorgias*, aveam două regimuri imperfecte, democrația și tirania, care se opuneau cu adevărata artă a politicianului deținută doar de Socrate, aici, Platon mai introduce încă două regimuri degenerate între democrație și utopie, respectiv timocrația și oligarhia.

După cum puteam deja intui, Platon susține că aceste tipuri de constituții se nasc din caracterele de oameni „care, ca și când s-ar înclina într-o anumită direcție, trag după ele și restul” (544e), iar cele cinci tipuri de cetăți vor fi analoge a cinci dispoziții sufletești corespunzătoare.

Metoda de cercetare va fi analizarea configurației psihologice a fiecărui individ analog fiecărui regim prin comparație cu ceilalți pentru ca, găsindu-l pe cel mai nedrept, acesta să fie opus celui drept, iar pentru ca cercetarea să fie desăvârșită, astfel se va afla în ce fel apare dreptatea pură față de nedreptatea pură, raportate la fericirea și nefericirea celui ce le are. La fel ca și în cazul cetății ideale, cercetarea va începe de al nivelul cetății pentru că astfel trăsăturile se „văd” mai bine, abia apoi se trece la nivelul individual.

Chiar dacă realitatea sau dorința întemeierii cetății ideale rămâne o dilemă, neputând decât să avansăm supoziții în acest sens,

grija pentru detalii cu care Platon își prezintă teoria degenerării nedă motive serioase să susținem că acesta chiar credea că arhitectonica și dinamica coruperii este de fapt o relatare destul de bine întemeiată pe experiențe politice ale grecilor. Poate cea mai bună dovadă a acestei credințe este includerea și descripția veridică a democrației ateniene. Cu toate acestea, încă realitatea istorică nu i-a dat dreptate.

3.3.2.1. Timocrația și omul timocratic

Având în vedere faptul că deja s-a considerat ca evidentă ideea că modificarea caracterelor umane duce la schimbarea formei de guvernare, de asemenea este și mai evident că modificarea în comportament a clasei conducătoare este cea decisivă și cea de la care pornește totul. Astfel, în momentul în care în mijlocul grupului care deține puterea apare o dezbinare apare și schimbarea regimului, însă dacă în acest cerc, fie el și cel mai restrâns, înțelegerea este prezentă nu se poate petrece nici o schimbare. Dar cum e în legea firii că „orice lucru apărut trebuie să și piară” (546a), astfel și în cetatea ideală, deși cu o oarecare greutate datorită felului în care a fost întocmită, va apărea „vrajba”.

Socrate își începe povestirea despre degenerarea politică printr-un recurs la cuvintele lui Homer de la începutul Iliadei, care relatează despre vrajba aducătoare de nenorociri pentru oastea aheilor iscată între Agamemnon și Ahile, printr-o rugă adresată Muzelor. Și în cazul Republicii, o rugă adresată aceluiași Muze va însemna începutul povestirii despre rezultatele vrajbei, despre decăderea unei familii și a unui stat. Astfel, Platon începe să ne

prezintă „un admirabil roman, chiar dacă extrem de sumar, plin de vitalitate și de adevăr, ce se desfășoară pe două planuri (colectiv și individual) care se explică și se luminează reciproc”¹⁰².

Întrepătrunderea dintre psihologic și politic va duce la explicarea vicisitudinilor politice prin metoda psihologică și a celor psihologice prin maniera „politică”, procedee posibile datorită aplicării analogiei fundamentale dintre stat și suflet.

Cetatea ideală își începe decăderea datorită faptului că deși cârmuitorii cetății sunt înțelepți prin educație, ei nu vor să calculeze întotdeauna corect prin raționament însoțit de observație „momentul fecundității și al sterilității neamului”(546b) care au loc atunci când „revoluțiile proprii fiecăruia coincid cu revoluțiile cerești”(546a) și pot nesocoti calculul „numărului nupțial” și „vor zămisli copii atunci când nu se cuvine”(546b). Prin această idee, Platon nu face decât să accentueze faptul că în doctrina lui există o legătură indisolubilă între imaginea Kosmos-ului și a revoluțiilor lui și individ și societate. Există o ordine și un plan universal care este regăsit mai întâi la nivelul kosmos-ului și apoi la cel al cetății și în sfârșit la cel al psihologiei și fiziologiei individuale. Această idee care va fi dezvoltată mai târziu de Platon în *Timaios* ajunge una de o majoră importanță în gândirea europeană ulterioară, în special la Philon din Alexandria, în neoplatonism și scolastică.

Nerespectând acest nume „geometric”, paznicii vor uni mirese și miri care nu sunt potriviți și astfel se vor naște „copii lipsiți de o natură bună și de o soartă bună”(546d) care ajungând mai târziu

¹⁰² Cornea, A. – *Lămuriri preliminare în Platon, Republica*, trad. A. Cornea, Ed. Teora, București, 1998, p. 429

la puterea cetății vor începe să desconsidere vechile legi și nu vor fi destul de buni păzitori spre a se gândi la rasele lui Hesiod, cea de aur, de argint, de aramă și de fier. Prin amestecul acestora se va ajunge la un dezechilibru și o inegalitate lipsite de armonie care produc război și ură.

Povestirea Muzelor continuă despre cum cele două categorii de neamuri, cel de fier și de aramă pe de o parte și cel de aur și argint de cealaltă, conviețuiesc fiecare încercând să obțină ceea ce le lipsește, primele două rase câștiguri, posesia pământului, a locuinței, a aurului și a argintului, iar rasele de aur și argint, din moment ce nu duc lipsă de aur și argint pentru că „sunt prin fire bogate în aceste elemente, duc sufletele spre virtute și spre vechea rânduială” (547b).

După ce acestea se vor lupta, vor ajunge însă la un compromis, respectiv vor împărți pământul și locuințele și le vor transforma în proprietate privată, îi vor înrobi pe cei „proteguți” înainte ca prietenii liberi și producători de hrană și îi vor transforma în „perieci” și slujitori, ei urmând să se ocupe de război și de paza slujitorilor. Această formă de guvernare decăzută din cea ideală are multe puncte în comun cu constituția spartană: „perieci” formau, la Sparta, o clasă productivă, liberă, dar care era aservită „egalilor”, adică cetățenilor cu drepturi depline, care aveau ca îndeletnicire războiul și administrarea cetății, iar „slujitorii” erau probabil echivalentul „hiloților” spartani a căror condiție nu era cu mult deosebită de cea a sclavilor.

În cadrul acestui regim, poate mai mult ca nicăieri, influența spartană este cel mai vizibilă. Pe lângă admirația pe care Platon a avut-o pentru această constituție atât de rigidă și severă, el a avut

și puterea să îi vadă și punctele slabe. Disciplina militară este impusă din exterior, și chiar dacă aceasta poate duce la mari victorii, în momente de opțiuni, aceasta nu îl pregătește pe cetățean să acționeze în modul cel mai potrivit și aceasta este și cauza care o va duce la dispariție. În momentul în care Sparta a reușit să câștige un imperiu cu tot cu posibilitățile de a se îmbogăți, auto-controlul cetățenilor a dispărut în fața tentației, transformându-se într-o vânătoare nedemnă pentru bogății, undeva pe parcursul secolului 4 î.e.n.

Totuși, ce este de remarcat este că Platon nu respectă cu adevarat imaginea Spartei prezentând-o ca fiind măcinată de lupta dintre cei bogați și militari, în realitate acest conflict s-a desfășurat între cetățenii cu drepturi depline și cei inferiori (*hypomeiones*). Astfel, putem să înțelegem că, deși Platon ne sugerează că își construiește teoria degenerării politice prezentând cazuri reale, totuși derapajele de la situațiile reale sunt prezente. Se poate accepta însă această circumstanță având în vedere necesitatea camuflării, despre care am vorbit deja, sau, pur și simplu, nevoia de a adapta aceste cazuri teoriei sale.

Această nouă orânduire a cetății, aflată între cea ideală și oligarhie, deși împrumută caracteristici din ambele, va dezvolta în același timp unele care îi vor fi proprii. Va fi asemănătoare celei ideale prin faptul că clasa războinică îi va cinsti pe cărmuitori și nu se va ocupa de agricultură și alte „meserii lucrative”, ea având ca îndeletnicire mesele comune¹⁰³, gimnastica și războaiele. Însă ca o notă originală, această formă nouă de guvernare nu va aduce

¹⁰³ Trimitere la mesele comune (*sussitia*) ale spartanilor, obicei destinat menținerii coeziunii grupului conducător

la cârmuire pe cei înțelepți, dat fiind că ea nu mai posedă asemenea înțelepți „statornici și lipsiți de ocolișuri, ci amestecați / din bine și rău” (547d), va înclina înspre temperamentele „înflăcărate și prea simple” destinate mai degrabă războiului decât păcii și va ține la cinste „înșelăciunile și tertipurile războiului”(548a).

Altă trăsătură, care se va păstra și la următorul nivel de destrămare politică, este că acești oameni vor pofti avuțiile, vor iubi strașnic aurul și argintul și de asemenea le vor plăcea să aibă case împrejmuite de ziduri „ca niște cuiburi întru totul personale, unde ar putea, din belșug, să cheltuiască pe femei și pe orice altceva ar pofti”(548a-b). Zgârcenia și dorința de a cheltui banii câștigați pe căi ascunse pot fi de asemenea caracteristici pe care Platon le-a remarcat la lacedemonieni, alături de disprețul pentru tot ce ține de spirit. Cetățenii din cetatea timocratică nu vor mai respecta legea din convingere, căutând să scape de ea „precum copii de tată”, ei vor fi educați de către forță, din cauză că vor fi neglijat Muza cea adevărată, „cea sosită împreună cu artele cuvântului și cu filosofia”, și că vor fi prețuit mai mult gimnastica decât arta Muzelor.

Această orânduire, amestecată deja cu răul, va avea ca unul dintre principii înflăcărarea¹⁰⁴ îndreptată spre dominație, și anume dorința de a învinge și cea de glorie.



Trecând la prezentarea omului care are ca organizare interioară cea identică timocrației, Socrate remarcă pentru început că

¹⁰⁴ Principiul intermediar al sufletului, „înflăcărarea” (*tumoeides*), apare și în cetatea ideală, însă acolo este pus sub control, doar în „timarhie” ajunge să fie dominant.

acesta trebuie să fie mai trufaș, lipsit de cultură muzicală, care la urma urmei însemna armonie, și totuși iubitor de arta Muzelor, respectiv îi va plăcea să asculte, va fi totuși incapabil să se exprime. Față de sclavi acesta va avea o altă comportare, nu îi va mai disprețui, cum ar face un om bine educat¹⁰⁵, ci simțind nevoia să își exprime puterea, își va teroriza subalternii, nestăpânind de fapt veritabila superioritate, cea a spiritului. Oamenii liberi însă se vor bucura de blândețe din partea lui, iar cârmuitorii de supunerea lui. Acesta, fiind un iubitor de putere și de glorie, va renunța la a conduce cu ajutorul cuvântului, ci va apela la război și la tot ce îi seamănă. De asemenea, omul timocratic va iubi gimnastica și vânătoarea. Socrate mai remarcă faptul că acest om, lipsindu-i rațiunea îmbinată cu arta Muzelor, singura care „precum un păstrător al virtuții”(549b) sălășluiește și îndrumă de-a lungul întregii vieți pe cel ce o deține, va suferi o schimbare de la tinerețe înspre bătrânețe, dacă la început va disprețui banii spre apusul vieții va deveni avar.

În explicarea felului în care acest *tânăr timocratic* își va face apariția, Platon recurge la o analogie cât se poate de expresivă și anume la aceea a tatălui care greșește în creșterea fiului care astfel va ajunge să reprezinte o imagine decăzută a tatălui, analogie care va fi folosită de către Platon în cazul fiecărei etape a degradării.



¹⁰⁵ Omul educat este conștient de nivelul lui și prin aceasta se mulțumește să desconsidere pe cei inferiori lui pe care îi va trata ca atare, însă fără urmă de brutalitate, acest lucru fiind în ordinea vieții.

Această analogie e departe de a fi lipsită de importanță având în vedere statutul pe care familia (*oikos*)¹⁰⁶ îl avea în cultura greacă, dar și departe de a fi întâmplătoare. Analogia *oikos-polis* este una dintre noțiunile fundamentale în cultura greacă, ca un simbol natural, cele două fiind legate într-un mod aproape *sine qua non*. *Oikos*-ul fiind perceput ca un fel de oglindă pentru *polis*, mai mult chiar, ca o copie în multe aspecte, era una dintre sursele de putere cele mai importante în Atena. Astfel, se știe că pentru a fi considerat un adevărat cetățean în *polis*, condiția *oikos-ului* din care un viitor cetățean provenea era de o importanță crucială, iar comportamentul pe care unul îl avea în *oikos* era unul decisiv pentru imaginea și statutul pe care îl va avea în *polis*. Acest lucru se întâmpla în principal din cauza distincției neclare dintre public și privat.

Relația tată-fiu este poate cea mai relevantă în perspectivă politică din cauza dominării exclusive a vieții politice de către bărbați și, în mod relațional, a importanței continuității asigurate de fiu în cadrul *oikos-ului*. Această relație este deci în mod intrinsec de natura politică și aduce cu sine o încărcătură conflictuală,

¹⁰⁶ De fapt, traducerea lui *oikos* prin „familie” nu este una chiar potrivită pentru că în mentalitatea noastră cuvântul familie are conotațiile pe care le are din prisma distincției public-privat, distincție care nu exista în cultura antică. *Oikos*-ul grecesc aparține unui univers ideologic diferit aparținând în primul rând unui complex economic care cuprindea sclavii la fel ca și părinții, fii dar și proprietățile deținute, moștenite sau câștigate. În al doilea rând, *oikos-ul* era o unitate religioasă aparținând unui cult. În al treilea rând, reprezenta un rezultat al primelor două, o unitate diacronică, care acorda atenție atât străbunilor dar mai ales urmașilor, evident bărbați. (Strauss, B.S. – *Oikos/Polis: Towards a Theory of Athenian Paternal Ideology*, articol în *Aspects of Athenian Democracy*, *Classica et Mediaevakia Dissertationes XI*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 1990)

în care autoritatea tatălui este una evidentă la fel ca și obligațiile fiului față de acesta, neputând fi vorba deci de egalitate. În această perspectivă, conflictele inter-generaționale erau departe de a lipsi, iar acestea sunt o sursă interpretativă pentru situația politică a vremii, deloc lipsită de rezultate interesante. Trecerea de la atitudini nostalgice și iconoclaste față de autoritatea paternală la entuziasmări și înspăimântări față de vigori filiale caracterizează tensiunile generate de democrația ateniană, datorită egalitarismului apărut. Totuși, aceste tensiuni și importanța care li se acordă, în special în operele filosofice și cele dramatice, nu argumentează decât ideea că autoritatea paternală era departe de a putea fi depășită, iar scăpările „fiilor” nu pot fi considerate decât scăpări, iar când acestea apăreau trebuiau să fie în mod imediat pedepsite pentru că nu erau decât semnul de început al degradării.

În această perspectivă, este emblematic unul dintre motivele pentru care chiar Socrate a fost judecat, acela de a fi corupt tinerețului. Analizând această acuzație, este vorba de încălcarea autorității paterne, Socrate i-a îndepărtat pe discipolii lui chiar de această „cutumă” în care fii trebuiau să rămână subjugăți *oikos-ului* și nu altor principii pe care atenienii nu le înțelegeau și acceptau.



Întorcându-ne la textul *Republicii*, putem să vedem care este poziția lui Platon față de această situație. Tânărul timocrat are un tată care este descris ca fiind chiar filosoful, cel care avea rolul de rege în cetatea ideală, care de data asta trăiește într-o cetate obișnuită în care negăsindu-și locul se va întoarce asupra lui însuși.

Acest tată este unul de ispravă, care însă locuiește într-o cetate care nu este bine organizată, un om care fuge de cinstiri, de slujbe, de judecăți și de orice afaceri, voind să se facă mic, pentru a nu avea necazuri (549c).

Astfel Platon prezintă imaginea filosofului într-o cetate „reală” (496d-e) unde filosofia nu este recunoscută ca o ocupație demnă, iar acesta este descris „ca un om căzut printre fiare, care nu vrea să fie părtaș la rău, dar nici nu este în stare, singur, să se împotrivească tuturor sălbăticiunilor”, astfel nu îi rămâne de făcut decât să tacă și să se adăpostească. Fiul, pe de o parte sub influența vorbelor mamei care se plânge că soțul ei nu este printre cârmuitori, că este dezinteresat de bani, că este vorbit de rău în *agora*, că nu se îngrijește decât de sine și că din această cauză nu este un bărbat adevărat, iar pe de altă parte, aude și de la slujitori de nedreptățile care i se fac tatălui, pe care acesta nu încearcă să le îndrepte, el vede că și în cetate tatăl este privit ca un neghiob, va asculta însă și cuvintele tatălui său. Astfel, va fi tras în două părți: tatăl său este cel care se conduce după rațiune, iar ceilalți se lasă conduși de partea apetentă și, mai ales, de înflăcărare.

Această situație, caz al analogiei *oikos-polis*, va degenera în aplecarea fiului înspre partea *polis-ului*, fiind influențat de prietenii „rele”, și își va încredința și el cârma sufletului părții intermediare, iubitoare de victorii, devenind un bărbat mândru și un prețuitor de glorie (550b).

Alegerea greșită care o va face fiul va duce la pierderea armoniei între părțile sufletului lui și astfel va deveni un om supus, nu stăpân pe el cum era tatăl lui. Din momentul acesta degenerarea

lui psihică nu va mai putea fi controlată, el pierzându-și rațiunea, deschizând doar drumul unui șir de urmași care vor continua să facă alegeri greșite.

3.3.2.2. Oligarhia și omul oligarhic

Următorul pas înspre degenerarea totală este trecerea înspre oligarhie, „cea unde magistraturile țin de venit, în care cei bogați cârmuiesc, iar săracul nu participă la putere”(550 c-d). Platon operează aici o modificare a sensului termenului „oligarhie”, dacă acesta înseamnă „puterea celor puțini”, sensul care este impus este acela de „putere puțină” sau „puterea puținului” pentru a denigra și mai mult acest mod de guvernare. Deși, în mod logic, faptul că la putere se află un număr redus de conducători, nu rezultă de aici slăbiciunea lor.

Odată ce averile sunt cele prețuite și afacerile sunt cele care devin ocupația principală, virtutea va începe să dispară. Bogăția și virtutea sunt două preocupări care se exclud principial, cu cât una este mai importantă cu atât cealaltă va fi ignorată. Astfel, în urma acestei mutații de valori, cei bogați vor fi cei mai admirați și mai plini de putere, iar săracii vor fi ținta disprețului. Mai mult, mărimea averii va deveni „temei” al orânduiri, stare stabilită prin intermediul unei legi care este impusă prin forță sau prin amenințare.

Socrate începe apoi o enumerare a dezavantajelor acestei orânduiri. Primul defect este acela conform căruia este o greșală să numești pe cineva în conducere nu ținând cont de nivelul pregătirii profesionale, ci de averea pe care o deține. Următorul lucru precizat de Socrate se referă la sciziunea produsă în cetate datorită

stării materiale diferită a cetățenilor. Astfel, există de fapt două cetăți, una a bogaților și una a săracilor, care uneltesc tot timpul una împotriva celeilalte. Din această situație va rezulta un alt dezavantaj, respectiv, în caz de război cetatea nu va fi capabilă să se apere pentru că cei de le conducere nu se pot baza pe mulțimea înarmată, de care îi este mai teamă decât de dușmani și, fiind zgârciți, nici nu va cheltui prea mulți bani pentru a angaja pe alții. Probabil, la acest aspect se gândea Platon când a atribuit termenului de oligarhie sensul de puterea puținilor.

O altă trăsătură negativă, pe care Socrate o prezintă ca fiind cu adevărat criticabilă, este lipsa specializării cetățenilor, fiecare va fi și agricultor, și om de afaceri, și războinic. Este evident de ce această stare este considerată ca o decădere clară, *oikeiopragia* fiind unul dintre principiile de organizare cele mai importante ale unei cetăți pentru Platon și argumentul poate cel mai puternic pe care el își sprijină întreaga teorie a cetății ideale. Mai mult, în oligarhie, trecerea de pe o zi pe alta de la bogăție la sărăcie este posibilă și chiar o caracteristică esențială.

Statutul celor avuți este descris ca fiind unul similar cu al unui parazit, cât timp sunt la putere nu aduc vreun folos cetății, ei doar par a face parte din conducere, de fapt ei doar își risipesc averea. Platon compară această stare a bogaților cu cea a unor bondari¹⁰⁷, dintre care cei cu ace sunt cei cu adevărat răufăcători, hoți, prădători, pe când cei fără ac vor ajunge la bătrânețe cerșetori.

¹⁰⁷ Pentru o analiză mai detaliată a imaginii animalelor la Platon vezi Saxonhouse, Arlene W., *Comedy in Callipolis. Animal Imagery in the Republic*, în *The American Political Science Review*, vol. 72, nr. 3 (sept. 1978), pp. 888–901

Motivele ajungerii lor la putere nu pot fi decât lipsa de educație, proasta creștere și alcătuirea nepotrivită a regimului.



Omul oligarhic va descinde din cel timocratic în următorul fel: fiul omului timocratic își va urma tatăl până când va observa că acesta își pierde averea fie din cauza delatorilor, fie supus vreunui proces, fie exilat și decăzut din drepturi. Văzând acestea, fiul, înspăimântat de sărăcie, va renunța la dragostea de onoruri și se va îndrepta cu îndârjire spre afaceri și va strânge mulți bani economisind.

În acest moment, sufletul acestui om va fi condus în mod fundamental de partea apetentă și doritoare de câștiguri, spre diferență de omul „aristocratic” care era condus de rațiune și de cel timocratic care era condus de înflăcărare. Omul oligarhic va așeza partea rațională și cea înflăcărată sub cea apetentă, folosindu-le doar în scopul înmulțirii banilor, gândindu-se de unde să obțină și mai mulți bani și nepermițându-și să admire decât banii.

El va fi cu toate asemănător cetății în care viețuiește, va fi econom și întreprinzător, va face avere din orice și va fi adulat de către ceilalți care îl vor vedea ca pe un om care se înfrânează în fața legii. Însă, va face acest lucru nu fiindcă crede că binele este preferabil răului și nici nu se controlează prin rațiune ci fiindcă îi este teamă să nu își piardă averea. Din aceasta rezultă că acest om este reprezentantul eticii contractualiste. El respectă legea și se comportă decent în societate, dar nu dintr-o pornire interioară, ci fiindcă îi este teamă de pedeapsă.

Acest om va avea și el o natură dublă, o vrajbă interioară care de obicei este câștigată de poftele bune, dar nu va deține adevărata virtute proprie doar unui suflet unificat și armonios.

3.3.2.3. Democrația și omul democratic

Descrierea foarte critică a regimului democratic pe care Platon o face în continuare a provocat interpretări diverse, în special datorită faptului că se presupune că cetatea democratică pe care o analizează este cea ateniană. După cum am văzut, Platon era un critic al acestei societăți, care a pricinuit moartea maestrului său, Socrate, însă părerile lui trebuiau să fie suficient de bine camuflate, pentru a nu deveni și el obiectul unui proces public, care i-ar fi putut aduce chiar moartea. Deși în această descriere este destul de lipsit de precauție, atitudine ce aduce la suprafață adevărata lui părere, Platon se bazează pe întreaga structură, care este suficient de incertă, pentru a nu provoca prea mult.

Această situația a făcut pe unii comentatori să susțină că „cel mai dur rechizitoriu care a fost rostit vreodată la adresa guvernării democratice, o formă inedită de guvernământ, favorabilă noutății și schimbării, este cel prezent în *Republica*.”¹⁰⁸

Trecerea de la oligarhie la democrație are drept cauză lăcomia magistraților, cârmuitorii cetății, care nu impun legi care să-i oprească pe tineri din a-și risipi averea, care astfel revine celor de la putere care devin și mai bogați. Aceste legi se referă și la o bună educație care să îi îndrume înspre cumpătare și în general spre cultivarea virtuților. Se creează astfel grupuri de bogați deveniți

¹⁰⁸ Strauss, Leo, *op. cit.*, pag. 72

săraci, „o mare mulțime de bondari și de cerșetori”(556a) care poartă ranchiună cârmuitorilor care le-au răscumpărat averile. Cei bogați vor fi tot mai nepăsători față de tot ce nu ține de bani, astfel nu vor mai practica nici exerciții pentru trup devenind „oameni molateci ce sunt și leneși”(556c), semn de slăbiciune față de săraci, care observând acest aspect, realizează că aceștia sunt de fapt mai slabi decât ei. Săracii, cu sau fără ajutor din afara cetății, îi vor ataca pe cei la putere, îi ucid pe unii, pe alții îi alungă și se proclamă cu toții egali în drepturi cetățenești ca și în demnități care vor fi desemnate prin tragere la sorți.

Această nouă formă de guvernare în care oamenii vor fi fericiți pentru că sunt liberi să facă ceea ce doresc¹⁰⁹, ne spune Platon, este posibil să fie cea mai bună dintre toate, care chiar permite ca fiecare să își aleagă orânduirea care îi convine datorită toleranței ei, ea fiind un fel de bazar de regimuri politice. Principiul democratic conform căruia fiecare face ceea ce dorește ne aduce aminte de dialogul *Gorgias*, unde acest lucru era valabil atât pentru democrație cât și pentru tiranie. Astfel, această constituție nu se caracterizează exclusiv prin felul în care este distribuită puterea, ci mai degrabă prin felul în care se desfășoară viața cetățenilor.

Există sorți ca aceasta să fie cea mai frumoasă dintre toate orânduirile! Căci precum o haină pestrițată cu toate culorile poate apărea drept cea mai frumoasă, tot așa ar putea apărea și această cetate, împestrițată fiind cu toate caracterele. Și probabil că mulțimea ar și judeca-o drept cea mai frumoasă,

¹⁰⁹ la fel va susține și Aristotel în *Politica*, I, 1317 a 40

după cum copii și femeile judecă privind lucrurile pestriț colorate. (557c)

Îngăduința acestei orânduiri este seducătoare, pentru cetățean nu există obligația de a exercita magistraturi, nici dacă ar fi capabil de a conduce, nici obligația de a se supune, nici de a se duce la război, dacă nu vrea acest lucru. Însă și frivolitatea acestui regim este la fel de mare, nu există dorință de cultivare a îndeletnicirilor frumoase, iar pentru a intra în politică nu se cere a educație adecvată, este suficient un comportament plin de bunăvoință față de mulțime. Alte însușiri înrudite ale acestei guvernări o descriu ca pe o „orânduire plăcută, fără stăpân și variată, împărțind egalitatea deopotrivă celor egali și celor inegali”(558c).

În această parte a argumentației, Platon introduce o distincție foarte importantă, și anume cea dintre dorințele necesare și cele nenecesare. Cele necesare sunt cele care nu pot fi stăpânite, dar care prin satisfacerea lor acestea ne folosesc, iar cele care pot fi îndepărtate, datorită educației, și care nu aduc nici un bine, unele dintre chiar aduc mult rău, sunt numite nenecesare. Printre dorințele necesare se află cea de a mânca, de dorit pentru a putea să trăiești, însă aceasta se poate arăta și rea dacă se ajunge la exagerări, dacă nu e cumpătată poate deveni dăunătoare și pentru trup și pentru suflet. Cât timp e satisfăcută echilibrat ea va fi numită lucrativă pentru că aduce câștig în acțiune, însă odată depășită limita necesarului ea devine cheltuitoare. La fel se poate vorbi și despre dorința de împreunare.

Odată făcută această distincție, Platon merge mai departe și consideră că întotdeauna „bondarul” va fi supus dorințelor nenecesare,

în timp ce omul stăpânit de cele necesare va purta numele de „econom” și „oligarhic”. Din acesta din urmă se va naște omul democratic.



Începutul degradării omului oligarhic în cel democratic este datorat felului în care acesta își va crește fiul, fără educație și în spiritul economiei. Acesta, deloc atenționat în privința pericolelor, „va gusta din mierea bondarilor” și, însoțindu-se cu aceștia, nu va putea să se abțină de la nu se supune la dorințe dăunătoare. Din nou avem de-a face cu posibilitatea ratată de a lupta împotriva unei părți rele din suflet.

Astfel, „cetățuia sufletului tânărului”, golită de învățături și ocupații frumoase, va fi câștigată de cuvinte și opinii mincinoase, el va suferi o inversare de valori decisivă, va numi sfiala – negliobie, cumpătarea – lașitate, iar sfruntarea – bună educație, lipsa de stăpânire – libertate, desfrânarea – mărinimie, nerușinarea – bărbăție (560c-e). În mod evident, el va prețui toate plăcerile ca fiind egale între ele și se va deda la toate cum le va găsi fără să se abțină de la vreuna „de parcă i-ar fi obținut sufletul la sorți”(561b) și nici nu va asculta de cei care i-ar zice contrariul. Viața acestui om, care nu cunoaște ierarhie în plăceri, ci doar egalitate, va fi supusă dezordinii și ne-necesarului, crezând că aceasta înseamnă libertate și fericire. Dar ceea ce câștigă democrația prin atractivitate, pierde prin lipsa de stabilitate.

Insul care trăiește în această cetate va face ceea ce va vrea când va vrea, dacă într-o zi va vrea, va face gimnastică, iar a doua

zi va lenevi, într-o zi poate să se preocupe cu filosofia ca în a doua zi să se lase pe seama vinurilor și a femeilor. Ordinea lipsește cu desăvârșire.

Acesta e omul democratic, un om divers, frumos, „pestriț”, „plin de cele mai multe feluri de a fi”(561e), el include în sine cele mai multe modele de cetăți și caractere.

3.3.2.4. Tirania și tiranul

Libertatea excesivă, pe care democrația a pus-o la cea mai înaltă cinste, a devenit și caracteristica fundamentală a acesteia ajungându-se chiar la ideea că „numai într-o cetate democratică merită să trăiască omul prin natură liber”(562c). La fel ca în cazul oligarhiei, care s-a constituit din bogăția excesivă, care a dus și la nimicirea ei, prin neglijarea celorlalte, și democrația se va transforma în tiranie datorită nesațului de libertate și neglijenței față de celelalte preocupări.

Libertatea îi va face pe oameni să îi pedepsească pe cârmuitori și pe cei ce ascultă pe aceștia, ducând la anarhie și mai mult decât atât, libertatea va duce la situația în care chiar și relațiile familiale se vor inversa ajungându-se la o egalitate în care fiul nu va mai avea teamă de tată, ci tatăl de fiu. La fel metecul va deveni egal cu cetățeanul, iar dascălul se va teme și el de elevi pe care va fi nevoit să îi lingusească pentru a nu fi pedepsit de către aceștia. Relațiile dintre soți și soții vor deveni și ele pline de libertăți până atunci neadmise.¹¹⁰ Această sete de libertate va face pe cetățeni să

¹¹⁰ Aceste libertăți pe care Platon le critică cu ironie sunt tocmai acelea pe care Pericle, în discursul funebru relatat de Tucidide, le laudă ca fiind cele mai frumoase trăsături ale democrației ateniene.

nu mai asculte nici măcar de legi pentru a mai fi ceva care să-i stăpânească.

Este însă în legea firii că „ceva în exces determină o schimbare în direcția unui exces contrar”(563e), astfel și în cazul orânduirilor politice, atât la nivelul cetății cât și al individului, va apărea în mod necesar „din suprema libertate (...) cea mai cuprinzătoare și desăvârșită robie”(564a).

Boala care cuprinde cetatea democratică și care o transformă în tiranică este produsă de către conducătorii îndrăzneți, „bondarii”. Asemănarea acestei etape a degenerării cu o boală ne certifică faptul că pentru Platon cetatea este asemănată cu un organism între părțile căruia trebuie să existe echilibru, la fel cum susținea teoria hipocratică, altfel dezechilibrul dintre umori ar produce boala.

Pentru a simplifica dezechilibru care apare, Socrate împarte cetatea democratică în trei părți. Astfel ea este compusă din „bondari”, care în democrație devin mai agresivi decât în oligarhie, cei care dețin puterea, din cei bogați, „hrana bondarilor”, și popor, care este partea cea mai numeroasă și care dacă este unificată este și cea mai puternică. Cetățenii obișnuiți, pentru a nu cădea în capcana calomniatorilor și a oligarhilor, care i-ar secătui de tot ce au, vor dori să fie conduși de cineva care să-i apere.

Această căpetenie însă nu va reuși să reziste tentațiilor și după ce va reuși să liniștească și să cucerească poporul, să trimită în exil și să ucidă pe toți de o seamă cu el, va căpăta gustul crimelor dar va fi și considerat dușman de către urmașii celor pe care i-a ucis. Inevitabil, el se va converti în tiran desăvârșit, sau „lup” după cum îl mai numește Platon, și va fi nevoit să își angajeze o gardă perso-

nală pentru ca el, „sprijinul poporului”(566b), să nu fie ucis la rândul lui.

Tiranul va avea ca strategie de conducere, la început, o atitudine demagogică, va slobozi de datorii pe cetățeni, va împărți pământ tuturor, va părea blajin și binevoitor, dar în același timp, cu celelalte cetăți, va căuta motive de război, pentru ca poporul să resimtă nevoia de a avea un conducător puternic. Aceste războaie provocate mai au și rolul de a sărăci populația care va fi altfel preocupată cu agoniseala traiului zilnic, nemaiaivând timp de uneltiri contra tiranului.

O altă strategie de rămânere la putere este „curățarea” continuă a cetăți de acea parte a populației care începe să își ridice vocea împotriva lui, asemenea unui agricultor care va tăia spicele mai mari, un exemplu pe care Platon îl preia din Herodot (V, 92). El va face exact pe dos decât medicul care alungă ce e rău din trup. Ura cetățenilor îl va obliga pe tiran să își mărească garda personală tot mai mult, iar singurii pe care îi va găsi dispuși să îl apere vor fi sclavii pe care îi eliberează și mercenarii, care vor fi și singurii care îi vor sta în preajmă, asemenea unei oști, pe care Platon o descrie ca fiind „*frumoasă, mare și felurită, niciodată la fel*”(568d). El va cheltui pentru întreținerea lui și a celor din jurul lui toți banii cetății, dările poporului și proprietățile templelor.

Poporul nu va reuși să îl alunge când va ajunge la capătul puterilor de suportare, ca pe un „fiu” nerespectuos, pentru că acesta se va apăra cu arme, lovindu-și „tatăl” fără nici un regret, arătându-și adevărata față de „tiran paricid și rău purtător de grijă al bătrânilor”(569b).

Astfel se arată a fi tiranul și ajungerea la tiranie, și așa și poporul care a fugit de „fumul robiei oamenilor liberi, a căzut în focul despoției sclavilor; el a schimbat aceea libertate prea mare și rău-venită pe cea mai grea și mai amară robie adusă de către robi” (569c-d).



Având stabilită doar până într-un punct teoria dorințelor sau atitudinilor psihologice, Socrate consideră că aceasta trebuie continuată în acest moment pentru că în constituția omului tiranic se petrec anumite transformări. Este deja clar că avem câteva feluri de atitudini apetitive: unele necesare, unele nenecesare, dar legitime și unele nenecesare, necontrolate.

Putem să concluzionăm în acest punct, că de fapt avem cinci constituții psihologice pure: aristocratică (condusă de atitudinea rațională), timocratică (condusă de atitudinea pasională), oligarhică (condusă de atitudinea apetitivă), democratică (condusă de atitudinea apetitivă nenecesară) și cea tiranică (condusă de atitudinea apetitivă necontrolabilă).

Analiza acestei ultime categorii prezintă un interes major în înțelegerea cazului omului tiranic, acesta condus fiind de dorințe nelegitime și necontrolabile, va avea un comportament care îl va defini ca fiind cel mai nefericit.

Aceste dorințe nelegiuite se află de fapt în sufletul tuturor, sunt trăite mai ales în timpul somnului, dar sunt reprimare cu ajutorul rațiunii la oamenii cumpătați, doar în anumite cazuri acestea pun stăpânire pe un individ, sufletul lui având „un aspect cumplit,

sălbatic și nelegiuit”(572b). Acesta va avea dorințe împotriva naturii, ca antropofagia, incestul și crima, neducând lipsă de nici o fărădelege. Doar acordul cu sine însuși, când rațiunea sau partea pasională fiind cele care stăpânesc, reușește să îndepărteze această parte tulbură.

Fiul omului democratic va fi educat ca un om econom, care disprețuiește dorințele nenesesare și prețuiește pe cele lucrative, însă acesta va suferi o influență nefastă din partea „făcătorilor de tirani”(572e) care, promițându-i o libertate desăvârșită, îl vor atrage înspre nelegiuri, „îi urzesc o iubire drept diriguitor al poftelor de trândăvie și de prăpădire a avutului.”(572e), păzit de garda delirului. Ajuns în acest stadiu, acest om va degenera înspre cele mai mari nebunii, alungându-și din suflet orice cumpătare sau rușine.

Respingerea lui Eros, respectiv diatriba împotriva delirului erotic este un demers foarte interesant în economia operei platoniciene, dacă ne gândim că în *Banchetul* (dialog precedent *Republicii*) și apoi în *Phaidros* (dialog post *Republica*), Socrate mizează pe delirul erotic în defavoarea cumpătărilor și a rațiunii. Explicația acestei situații destul de paradoxale poate fi „revanșa” socratică, care prevăzând „prăbușirea” edificiului măreț din *Republica*, se întoarce la idei precedente acestuia, dacă ne gândim că și în *Parmenide*, Platon recunoaște anumite slăbiciuni ale sistemului. Sau este posibil ca și acest procedeu să facă parte din metoda diversionistă a lui Platon.

Transformarea lui Eros într-un tiran pare să fie justificată aici prin faptul că stăpânirea acestuia peste sufletele oamenilor induce stări cât se poate de asemănătoare nebuniei, dar mai ales tiraniei, deși nu e sigur că acestea două nu sunt de fapt unul și același lucru.

Orice nebun, spune Platon, speră să ajungă să domnească nu numai asupra oamenilor ci și asupra zeilor.

Fiul democratului va ajunge cu adevărat un om tiranic în momentul în care, fie prin fire, fie prin deprinderi, sau ambele, ajunge „bețiv, iubăreț și descreierat”(572c). Exagerarea tuturor dorințelor apetente nenesecare și nelegitime îl va face pe acesta sclavul acestora, ajungând în scurt timp să cheltuiască toată averea pe care o deține el și familia lui, sacrificând totul, inclusiv respectul față de părinți, pornirilor lui. Acesta însă nu se va opri aici, roiul dorințelor îl va face să fure chiar și din templu, să înșele pe oricine, sau chiar să ucidă, pentru bani, căci „trăind Eros în el în chip tiranic, în toată nestăpânirea și fărădelegea, el singur stăpânitor, îl va conduce pe cel care-l stăpânește, ca pe o cetate, spre orice îndrăzneală”(575a).

Omul tiranic, împreună cu alaiul de care este însoțit, format din oameni asemenea lui, dacă nu va putea să ajungă el la puterea unei cetăți, va sălășlui pe lângă cel mai mare tiran pe care va încerca să îl uzurpe prin orice mijloace, prefăcându-se prietenul lui, până să își arate dușmănia. Acesta nu poate să știe ce este prietenia sau libertatea, ci doar stăpânirea sau slujirea.



După descrierea constituției interne a tiranului, Platon trece la argumentarea ideii că acesta este și cel mai nefericit om, datorită faptului că este și cel mai nedrept. Această argumentație este necesară pentru a se dovedi teza fundamentală a dialogului conform căreia este mai util, din punct de vedere al fericirii, să fi

drept decât nedrept. Pentru ca această idee să reiasă cu claritate cât mai mare, Platon folosește mai multe nivele de comparație, astfel nefericirea tiranului este judecată prin analogia suflet-cetate, apoi în baza criteriului rațiunii și în sfârșit, judecată cu ajutorul analizei plăcerilor, unde se face calculul diferenței dintre fericirea omului drept și nefericirea tiranului.

În prima demonstrație, care se desfășoară la nivelul comparației suflet-cetate, Socrate, cu ajutorul interlocutorului lui, ajunge la concluzia că cetatea regală este perfect opusă cetății tiranice, în toate privințele, la fel cum și omul regal este opus celui tiranic. Transpunând această idee în perspectiva fericirii, acest raport se păstrează întocmai, cel mai nefericit va fi omul tiranic. Dacă din punct de vedere al fericirii lucrurile se petrec așa, urmează cu evidență că și la nivelul libertății lucrurile nu se schimbă, astfel, omul tiranic și cetatea tiranică vor fi cele mai lipsite de libertate, în ei domnind doar partea „ce mai rea și mai turbată”(577d), care va face orice în afară să gândească și îi va îndruma pe căi mereu schimbătoare și agitate.

Sufletul tiranului, plin de lipsuri și nesățul, va fi și cel mai plin de teamă, înconjurat fiind doar de dușmani, atât în cetate cât și în cetățile din jurul acesteia, la fel ca și cetatea pe care acesta o va conduce, care va fi, asemenea lui, „*cea mai nenorocită dintre cetăți*”(578b). Tiranul va trăi ca într-o închisoare, atât internă cât și externă.¹¹¹ Astfel, el neputând să se stăpânească pe sine, va încerca

¹¹¹ Xenophon în *Hieron*, 1,2, remarcă și el această îngrădire de principiu a tiranului: „Tiranii nu au parte să vadă lucrurile cele mai frumoase. Căci pentru ei nu este deloc sigur să se ducă acolo unde nu vor putea fi mai puternici

să îi stăpânească pe ceilalți, viața lui fără control fiind silită să se desfășoare doar în spiritul concurenței. Până la sfârșitul demonstrației vom vedea că tiranul va avea o viață de 729¹¹² de ori mai neplăcută decât cea a filosofului, respectiv omul care trăiește conform dreptății.

Încercând o descriere sintetică a tiranului, acesta poate fi prezentat astfel: trăiește ca un sclav autentic, lingușitor, cu adevărat sărac, nesătul, plin de spaime și dureri, invidios, lipsit de credibilitate, nedrept, fără prieteni, fără ceva sfânt și cultivă orice fel de răutate care îi apare în minte.

Trecând la demonstrarea pe baza criteriului rațiunii, Socrate re-operează o împărțire a sufletului în trei părți, la fel cum cetatea trebuie să fie, după modelul plăcerilor, care vor aparține și ele fiecăruia dintre părți, la fel și dorințele și împuternicirile lor. Una dintre părți este cea care „învață”, „iubitoare de înțelepciune”, alta prin care se înflăcărează, „iubitoare de victorii și onoruri”, iar cea de-a treia, formată dintr-o multitudine de aspecte, este numită apetentă sau „iubitoare de bani și câștig”, după ceea ce o caracterizează în cel mai înalt grad. În mod imediat de aici rezultă că există trei feluri fundamentale de oameni: omul iubitor de înțelepciune, omul iubitor de biruință și omul iubitor de câștig. La fel, vor exista și trei feluri de plăceri corespunzătoare fiecărui fel de om.

decât cei din partea locului, nici treburile de acasă nu și le pot pune în atâta siguranță, încât să le lase pe mâna altora.” apud Cornea, Note la *Republica*, pag. 435

¹¹² Această cifră reprezintă un calcul între rangurile plăcerii fiecărui reprezentant al fiecărui regim politic ridicat la cub pentru a oglindi tridimensionalitatea plăcerii, astfel rezultă 729 care este de altfel și numărul zilelor și nopților dintr-un an, conform pitagoricianului Philolaos.

Fiecare dintre aceste tipuri de om va prețui cel mai mult ceea ce îl caracterizează în cea mai mare măsură, astfel, omul de afaceri va lăuda cel mai mult viața și valorile proprii și va considera că plăcerea de a primi onoruri și de a învăța nu sunt bune din moment ce nu aduc câștig, omul iubitor de onoruri va considera plăcerea de a câștiga bani vulgară, iar plăcerea învățatului, din cauză că nu aduce cinstiri, inutilă, iar filosoful va desconsidera tot ce nu duce la cunoașterea adevărului, va accepta doar plăcerile strict necesare.

Considerând că fiecare mod de viață este controversabil nu prin Frumos sau Bine, ci prin nivelul și felul plăcerilor practicate, Socrate va aprecia că doar filosoful, singurul care poate avea acces la toate aceste experiențe diferite, poate să judece care sunt preferabile. Dacă până acum Binele, Frumosul erau singurele care, deținând un caracter obiectiv, puteau fi ierarhizate, acum și plăcerile, deși subiective, sunt supuse unei ierarhizări, dar nu prin sine, ci prin capacitatea celui care le poate experimenta. Având în vedere că judecata plăcerilor este făcută prin intermediul rațiunii, asigură acestora o precedență valorică.

Deja din primele două demonstrații se înregistrează un câștig în favoarea practicării dreptății în detrimentul nedreptății ca utilitate, a treia demonstrație, în mod evident va repurta victoria finală prin demonstrarea faptului că doar plăcerea filosofului este autentică, pură și adevărată, iar celelalte nu sunt decât „schite” de plăceri.

Demonstrația finală începe prin stabilirea pentru început a statutului lipsei de plăcere și mâhnire, ca fiind un fel de pace a sufletului (583c), între plăcere și neplăcere ca extreme. Însă plăcerea

și neplăcerea fiind în sine mișcări, lipsa ambelor poate deveni oricare dintre ele, ea nefiind decât o amăgire. Aceste trepte pot fi considerate ca reprezentând puncte de locație, ca „sus”, „mijloc” și „jos”, astfel cel care ajunge „sus” simte acest lucru în raport cu „locul” pe care îl avea înainte și va ști să compare în mod real această ierarhie, dar cel care rămâne întotdeauna „jos” sau chiar la „mijloc” nu va ști niciodată să compare cele trei stări și chiar dacă va experimenta lipsa de plăcere nu va ști ce înseamnă plăcerea adevărată.

Această etapă a demonstrației este punctul forte al demersului având în vedere că de fapt nu este decât o reluare a teoriei cunoașterii, astfel, plăcerea adevărată și pură va fi analogă adevărului și științei, durerea – ignoranței, iar plăcerea obișnuită – opiniei ce oscilează în spațiul intermediarității dintre știință și ignoranță. Practicarea adevăratelor plăceri, cele care se depărtează cel mai mult de trup și se apropie de cele eterne și mereu la fel este adevărata cale. Rămânerea la satisfacerea plăcerilor corporale va lipsi pe oricine de cunoașterea adevărului și „precum vitele”(586a) vor privi întotdeauna în „jos”, sclav al corpului și al celor mai rele porniri.

Fiind stabilit deja că legea și ordinea, cele mai înrudite cu rațiunea, sunt cele mai apropiate de adevăr, iar dorințele tiranice și erotice se depărtează cel mai mult de acesta va rezulta fără posibilitate de îndoială că tiranul nu va ajunge niciodată să cunoască adevăratele plăceri și va trăi în modul cel mai puțin plăcut cu putință. Tiranul trece dincolo de orice limită în domeniul dorințelor „bastarde” și „fuge de lege și rațiune, locuind laolaltă cu plăceri-sclave în chip de gardă personală”(587c).

Plăsmuind o imagine a sufletului omului ca semănând cu o fiară cu trei capete, fiecare corespunzând unei atitudini sufletești, Socrate va reuși să demonstreze că cel care se va lăsa condus de cele mai josnice porniri, îngrijind doar de plăcerile nelegitime pe care i le furnizează partea bestială și irațională, nu are nici un rost să se ascundă pentru că el oricum, înrăutățindu-se va fi oricând „văzut” și va suferi cel mai mult, mai bine s-ar arăta în toată „urâtenia” lui și astfel va putea fi ajutat să descopere și să își îngrijească părțile pe care le-a neglijat. Căci cel mai bine e să te îngrijești de partea rațională care te aseamănă cu divinul, care te va ajuta să cumpănești întotdeauna ceea ce este bine pentru a aduce mereu „în acord armonia din trup pentru concertul din suflet”(591d).



Platon încheie „construcția” cetății-suflet reamintind că cetatea „întemeiată pe cuvinte”(592a) are un „model ceresc” care poate fi văzut și imitat prin „zidirea de sine” de către oricine dorește, acesta fiind analog cu sufletul uman. Și totuși *Republica* nu oferă răspunsuri, mai degrabă limite până unde se poate merge, dar și unde trebuie să ne oprim.

Descrierea degenerării politice din *Republica* este mult mai bogată decât cea din *Gorgias* unde toate regimurile sunt descrise în termeni de dreptate practică de către cei ce se află la putere, și, contrar părerii comune, se argumentează ideea conform căreia comiterea nedreptății aduce în mod obligatoriu nefericirea. Ceea ce apare în plus în *Republica* este interesul acordat și altor calități decât dreptatea. Astfel cartea a VIII-a din *Republica* poate fi descrisă ca

și o continuă eliminare a celor patru virtuți cardinale, timocrația pierde înțelepciunea, oligarhia pierde curajul, democrația pierde temperanța, iar tirania este completa negare a dreptății.

Apoi, atenția acordată diferitelor capacități ale sufletului, în special dorinței, este tot o noutate. În cetatea primitivă, cea denumită a „porcilor”, descrisă în cartea a II-a a *Republicii*, nevoile elementare erau cele care trebuiau să fie împlinite, iar pe măsură ce apar nevoi suplimentare, cetatea devine tot mai agitată (să nu uităm că imaginea stabilității este una esențială în concepția lui Platon) și nesănătoasă. Aceasta trece printr-un proces de purificare (*katharsis*) și ajunge la forma ei perfectă în momentul în care este condusă de către filosofi.

Ascensiunea de la cetatea primitivă, agitată, prin cetatea gardienilor, la cea condusă de către filosofi este răsturnată în cartea a VIII-a prin degenerarea care va duce până la tiranie, prin timocrație, oligarhie și democrație. Si totuși, în mod ironic, treapta chiar a democrației va fi inferioară celei a cetății „porcilor”, având în vedere că, deși primitivă, ea deținea specializarea (*oikeopragia*) ca și condiție de structurare, fiind astfel o cetatea dreaptă. Putem spune că forma descrisă de Platon este cea a unei piramide, imperfectă totuși, respectiv cu o latură mult mai coborâtă, cea a hidoasei tiranii.

Din punctul de vedere al regimurilor politice degenerate, cartea VIII-a a *Republicii* semnifică un moment important, dacă ne gândim că Platon susține că toate regimurile politice practicate în cetățile grecești sunt imperfecte. Totuși, acest lucru nu este o noutate, el deja ne dăduse indiciul acesta prin faptul că atenționează la 473 c-d că atât timp cât filosofi nu vor ajunge să conducă cetățile, respectiv

să dețină puterea politică, „nu va încăpea conținerea relelor (...) pentru cetății și neamul omenesc”. Și totuși, speranța nu este aproape, Platon ne spune, la 592a-b, că nici cetatea ideală, „cea întemeiată pe cuvinte (...) nu se află nicăieri pe pământ”.

3.4. *Omul politic*

În *Omul Politic*¹¹³, se face o nouă ierarhie a constituțiilor, în timpul căutării esenței artei politice, prin metoda diviziunii (*dihairesis*). Metoda debutează prin diviziunea artelor (*epistamai*) în arte practice și teoretice și subdivizând acea posibilitate care se potrivește cu subiectul aflat sub investigație, până se ajunge la elementele definiției. Prima definiție a omului politic se arată ca fiind greșită (274 e) și se introduce ca și corecție exemplul țesutului. Orice activitate care este asociată cu țesutul, adică procurarea materialului pentru a țese, pregătirea lui sau uneltele de țesut trebuie să fie distinse de acțiunea de a țese în sine. Celelalte activități asociate țesutului contribuie la producere, dar nu produc în sine.

Platon va proceda în același fel și cu omul politic, după ce elimină toate felurile de activități care au pretenția de a fi arta omului politic, prezintă prima hartă a regimurilor politice: guvernarea de către un singur om, monarhia, de către puțini, dinastia și de către un număr foarte mare, democrația. Aplicând mai multe criterii, printre care criteriul exercitării puterii cu sau fără consimțământul

¹¹³ Platon – *Omul politic*, în *Opere*, vol.VI, trad. E. Popescu, ediție îngrijită de P. Creția și C. Noica, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974. Din acest moment, toate trimiterele se vor face la această ediție.

cetățenilor¹¹⁴, două dintre ele ajung să se subdividă: monarhia în tiranie și regalitate, iar dinastia în aristocrație și oligarhie, pe când democrația va purta același nume, indiferent de criteriile îndeplinite sau nu.

După cum am văzut, de la început, tirania a fost caracterizată ca și un regim în care nu există legi. În *Gorgias*, democrația a fost descrisă în aceeași termeni, în *Republica*, aceasta devine regimul care nu se respectă legile existente, iar regimul care practică lipsa totală a legilor rămâne tirania. În *Omul politic*, Platon include în tipul regimurilor în care nu se practică legea, pe lângă tiranie și democrație, și oligarhia.

Pe parcursul discuțiilor însă, Străinul, cel care conduce discuția, ajunge să se corecteze, eliminând dintre criterii cel cu privire la consimțământul cetățenilor și cel cu privire la concordanța cu legile. Singurul criteriu care va fi considerat în continuarea va fi cel cu privire la cunoașterea sau înțelepciunea deținută de conducător¹¹⁵, iar scopul guvernării va fi pentru binele oamenilor (293 b), indiferent dacă el va respecta legile sau dacă cetățenilor le place felul lui de guvernare. Un stat condus de către un astfel de om va deveni regimul perfect, singura constituție corectă (293 e). Un astfel de conducător ar fi încurcat de respectarea legilor, având în vedere că gradul general al acestora nu se aplică întotdeauna la circumstanțe individuale și împiedică astfel progresul și soluțiile creative. Se stabilește că autoritatea regelui este una de ordinul cunoașterii

¹¹⁴ „criteriile constrângerii și consimțirii, sărăciei și bogăției, legalității și ilegalității aflate între ele” *Omul politic*, 291 e

¹¹⁵ *Omul politic*, 292 c, 293 c, 294 a etc.

binelui și a adevărului și că cea mai bună guvernare este aceea în care un asemenea om conduce singur, deoarece el deține știința guvernării. Acesta va respecta legile și va ști cum să acționeze în situații care nu sunt „acoperite” legislativ, însă acest regim poate să degenereze în contrariul lui, tirania, în momentul în care conducătorul nu deține arta guvernării și nu respectă legile.

Oricum, un om cu o astfel de cunoaștere filosofică are șanse minime să ajungă conducător. Acceptând că el ar reuși totuși, oamenii nu vor avea încredere în el și nu vor crede că el va conduce respectând dreptatea în interesul comunității, fiindu-le frică că el va abuza de putere, în funcție de capriciile lui¹¹⁶. Această indignare și lipsă de încredere în integritatea unui conducător va duce la apariția regimurilor degenerate. Însă, o dată cu apariția acestora, principiul conform căreia se accepta conducerea fără respectarea legilor nu ar mai trebui să se aplice, pentru că cei care guvernează în regimuri corupte sunt la rândul lor corupți. Consecința acestui principiu este că celelalte regimuri politice „nu sunt nici autentice, nici cu adevărat rele, ci că ele sunt imitații ale acesteia”¹¹⁷.

Deci, Platon distinge totuși o diferență între regimurile inferioare. Alternativa (300 c) care urmează statului condus de un rege-filosof sunt regimurile care imită legile celui mai bun regim (301 a), acestea sunt regalitatea și aristocrația. Iar cele care nu aplică legile, cel mai rău lucru posibil pentru un regim politic, rămân tirania și oligarhia. Democrația are un loc mediu, se prezintă ca

¹¹⁶ *Omul politic*, 301 c-d

¹¹⁷ *Omul politic*, 293 e

fiind cea mai rea dintre cele în care se practică legea și cea mai bună dintre cele în care nu se practică (vezi Figura 3 din Anexe).

Platon continuă șirul distincțiilor: unele dintre regimurile degenerate sunt mai dezirabile decât altele, astfel, guvernare unui singur om în conformitate cu legea este cea mai dezirabilă, dar fără respectul legilor, cea mai rea (302 e), cea în care conduc puțini respectând legea este a doua cea mai de dorit, pe când fără a respecta legea, a doua cea mai nedezirabilă, guvernarea celor mulți în conformitate cu legea este cea mai rea dintre cele dezirabile, dar cea mai bună dintre cele care nu respectă legea.

Ceea ce este de remarcat aici este schimbarea de rol pe care o suportă democrația, dacă în *Republica* VIII se afla ierarhic sub oligarhie, aici acest raport se inversează între cele două, oligarhia nemaifiind descrisă la fel de favorabil.

Totuși, într-un aspect important, *Republica* și *Omul politic* conțin o idee comună și anume, conducătorul trebuie să posede adevărata cunoaștere pentru a ocupa acest loc. Și, la fel cum aflăm din *Republica* că acest stat ideal nu va exista pe pământ probabil niciodată, la fel în *Omul politic* se arată că șansele ca un astfel de om să apară sunt minime.

Cu toate acestea, Platon nu renunță cu adevărat la schema constituției perfecte, utopice, din moment ce ne spune la 302 b că studierea regimurilor politice degenerate este doar un lucru adiacent și că în comparație cu statul ideal, condus de către un filosof, adevărat om politic, regimurile istorice au fundamente nesănătoase și fragile.

Toate acestea nu înseamnă însă că Platon rămâne în mod esențial la ceea ce susținuse deja în *Republica*. De exemplu, Platon nu condamnă oamenii că nu pot să accepte un conducător care, deși deține știința guvernării, nu respectă legile, fiindu-le frică de faptul că va abuza de puterile absolute pe care le va deține. Acest om a mai apărut o dată în *Gorgias*, este omul lui Polos, deși nu mai apare ca încarnarea celui mai fericit om, sau cel puțin considerat așa. Acum este perceput ca o amenințare pentru bunăstarea cetățenilor, astfel încât deși este cel mai bun, este respins pentru că are potențialul de a abuza de puterea lui absolută. Această teamă față de un conducător care guvernează fără să fie controlat de legi recomandă ca regimurile politice să fie bazate pe legi.

Altă diferență față de *Republica* este perspectiva, aici Platon nu mai descrie regimurile în funcție de fericire, respectiv față de caracteristicile sufletului, ci doar după criterii pur politice ca respectarea legii și consimțământul celor conduși. Platon își schimbă interesul de la sufletul individual la condiționări politice ale regimurilor și la calitatea vieții a celor care trăiesc în acestea. El afirmă clar ceea ce este de ales dintre aceste sisteme politice și ce este de ocolit cu orice cost. Cu toate că cele 5 regimuri sunt toate nesănătoase, totuși, unele sunt mai bune decât altele, astfel, cea mai dezirabilă, dintre cele în care legea nu este respectată, este democrația, pentru că, având în vedere că membrii ei nu pot să ajungă la un acord în privința acțiunilor importante, nu vor putea să comită nici un rău major. Este surprinzător acest sfat din partea lui Platon, este dealtfel singurul loc în care recunoaște un merit al sistemului democratic.

În *Republica*, constituțiile inferioare erau caracterizate prin faptul că apăreau din constituția mai bună decât ea, care la rândul ei, avea o constituție superioară. În *Omul politic*, degenerarea politică are un cu totul alt parcurs, cu excepția regimului perfect, restul sunt doar simple imitații. A fi o imitație înseamnă a fi direcționate spre forma perfectă. Chiar dacă imitația nu este cea mai bună, poate chiar foarte slabă, totuși, lucrul care imită păstrează ceva din model. Și mai mult, perspectiva piramidală și iremediabil negativă din *Republica* devine aici alta, unde regimurile sunt prezentate ca fiind imitații direcționate spre forma cea mai bună, cu care nu își pierd orice legătură.

3.5. *Legile*

*Legile*¹¹⁸ semnifică un moment de turnură în gândirea politică platoniciană având în vedere că aici Platon abandonează multe din principiile pe care le considera obligatorii în alcătuirea unei cetăți perfecte. Astfel, în locul filosofilor, se acceptă ca la putere noii cetății, de data asta mult mai concretă, să ajungă legislatori, aceste „personaje” devenind acum indispensabile, spre diferență de cetatea din *Republica* unde legea era înscrisă în sufletul fiecărui cetățean. Rațiunea va fi însă suverana legilor, iar dreptatea va fi direct dependentă de cumpătare. Idei ca auto-suspendarea temporală, imobilism accentuat și dispariția individului în cetate sunt păstrate, însă de data aceasta, constituția cetății va fi caracterizată

¹¹⁸ Platon – *Legile*, trad. E. Bezdechi, Ed. Iri, București, 1999. Din acest moment, toate trimiterile se vor face la această ediție.

de un amestec între monarhie și democrație, în ideea în care constituția rezultată va impune respectarea strictă a valorilor morale fără de care ar decădea în tiranie.

În cartea a III-a, Platon presupune că lumea a fost devastată de mai multe ori de potopuri, provocând astfel oamenii să pornească procesul de reconstruire a societății de mai multe ori. Supraviețuitorii trăiesc împrăștiați, după legi patriarhale și își dezvoltă fiecare propriile obiceiuri. În momentul în care populația crește suficient, se organizează în cetăți și aleg oameni care să le dea legi, care le schimbă forma de guvernare în monarhie sau aristocrație (682d).

Platon nu mai pornește demersul său de construcție politică de la statul ideal, cum a făcut-o în *Omul politic*, ci cu presupunerea unui început primordial al comunității umane, asemenea demersului lui Aristotel mai târziu. Crearea de legi nu mai este un act chestionabil, aici este chiar procesul prin care obiceiuri regionale ale comunităților mici se dezvoltă prin ele însele într-un set de reguli care posedă un caracter universal.

Una dintre primele forme politice este monarhia, însă neînțelegera regilor cu privire la rolul lor și a respectării moderației duce la ruinare regimului lor, încercând să acumuleze mai mult decât le permite legea (690e). Platon subliniază că este în natura umană să nu poată face față puterii nelimitate fără să ajungă să fie coruptă. Ne reîntâlnim aici cu o temă din *Gorgias*, unde aflaserăm deja că natura umană este prea slabă pentru a controla rațional puterea absolută.

Nu este dezirabil ca unul să ajungă să facă tot ceea ce dorește. Legislatorii trebuie să prevină această situație, eventual așa cum

au făcut spartanii când au limitat puterea regelui, la început prin adăugarea unui rege secund, apoi prin aceea a lui *Gerousia* și apoi prin cea a eforilor. Astfel, au creat o balanță a puterii și această constituție mixtă a devenit cea mai stabilă formă de guvernământ (691 d).

Toate constituțiile au două puncte de plecare: monarhia și democrația și toate regimurile politice ar trebui să dețină principiile celor două într-un mod echilibrat, dacă doresc să posede calitățile libertății, rațiunii¹¹⁹ și prieteniei dintre cetățeni. Unele state însă nu reușesc să mențină acest echilibru și vor cădea în una dintre extreme, anarhia sau tirania. Exemplul pentru excesul de democrație va fi cel al Atenei, iar cel pentru excesul de monarhie cel al Persiei (693 d). Din aceste două exemple, Platon va trage concluzia că cele două cetăți au avut un traseu bun cât timp au reușit să păstreze un echilibru între despotism și libertate (700e).

În forma lor pură, democrația și monarhia – fiecareia i se adaugă oligarhia și aristocrația (712c) – nu ar trebui numite forme de guvernământ (*politeiai*), ci reglementări ale cetăților care sunt conduse despotice de către o parte a cetățenilor. Există un singur regim care *imită* cu adevărat viața sub Kronos, este cel care respectă partea nemuritoare din om și numește reglementarea rațiunii Lege (714a, 715d, 713a), pentru că adevăratele legi sunt făcute pentru interesul comun al întregii comunități.

Asemănările terminologiei folosite de către Platon în *Legile* cu dialogurile de început pot să camufleze, într-o oarecare măsură,

¹¹⁹ Aceasta nu este virtutea conducătorului (742d), ci este o calitate a statului.

diferențele foarte mari din interiorul principiilor filosofiei politice. În *Legile* găsim din nou conceptul de imitație, dar de această dată nu mai este folosit pentru caracterizarea formelor politice inferioare ca în *Omul politic*, ci doar pentru descrierea regimului adevărat. Cel mai bun regim este condus de rațiune, la fel cum Platon a stabilit și pentru cele din *Republica* și *Omul politic*, dar în *Legile*, rațiunea își găsește adevărata esență în legi, conducătorul își aplică cunoașterea prin legi, pe când, să nu uităm, în *Omul politic*, guvernarea prin legi era doar a doua posibilitate de guvernare în ordinea binelui.

O a doua mare diferență stă în felul în care regimurile politice se relaționează unul cu altul. În *Republica* avem un concept al decadenței paralel cu decăderea sufletului. În *Omul politic* găsim o schemă a decadenței similară, viața sub un regim care respectă legile devine mai puțin satisfăcătoare când puterea se transferă de la un conducător la mai mulți și și mai puțin satisfăcătoare când puterea se transferă de la puțini la cei mai mulți, iar acest proces al degenerării continuă în oglindă la fel în cazul regimurilor unde nu se respectă legea. În *Legile* această schemă este foarte diferită, aici toate regimurile se află într-un *continuum* care are ca puncte extreme despotismul și libertatea și reprezintă diferite combinații ale celor două (693d). Regimurile politice care îmbracă formele extremelor sunt cele mai rele, dar posibilitățile aflate între cele două sunt infinite (vezi Figura 4 din Anexe).

O asemenea perspectivă nu numai că face ca numărul posibil de regimuri politice să fie infinit, situația stă cu totul altfel în *Republica* și *Omul Politic*, ci și face distincția, înainte extrem de

clară, dintre regimuri care respectă legea și cele care nu o fac, desuetă. Avem acum doar o paletă imensă de nuanțe de griuri. Cea mai stabilă formă de guvernare se află la mijloc și menține echilibrul între extreme, ea face o sinteză între regimuri, cărora altfel Platon le refuză statutul de constituții în adevăratul sens al cuvântului. Acum nu mai sunt regimuri inferioare, ci sunt doar reprezentări pentru două exemple pregnante pentru istoria politică a secolului V, Atena și Persia.

În *Gorgias*, aceste două erau considerate imagini ale abuzului de putere ale conducătorilor care fac doar ceea ce vreau. În *Legile*, combinarea celor două regimuri într-un mod echilibrat duce la formarea regimului ideal. Regimul politic ideal, cel mixt, transcende regimurile empirice și își adaptează forma printr-un proces de sintetizare, astfel încât polarizarea dintre democrație și despotism este depășită¹²⁰.

Mai mult, cele două regimuri extreme nu mai sunt considerate doar două exemple reale de regimuri complet degenerate, ci, din contră, ele semnifică realitatea de la care se poate pleca spre mijlocul lor, către un regim care combină libertatea, autoritatea, ordinea și duce la apariția sentimentului de solidaritate politică.

Ideea respectării legilor rămâne pentru Platon, până la sfârșitul operei, un imperativ fundamental în vederea unui bine colectiv, lucru care reiese și din textul *Scrisorii a VII-a*¹²¹

(...) nici un stat nu trebuie să ajungă sub stăpânirea unor conducători tiranici pământeni, ci numai sub puterea legilor,

¹²⁰ Schutrumpf, E., *op. cit.*, p. 28

¹²¹ Platon, *Scrisori*, trad. A. Piatkovski, Ed. Humanitas, București, 1997

pentru binele tuturor, stăpânitori și supuși, pentru ei înșiși, pentru copii lor și urmașii acestora. Orice altă încercare contrară duce la dezastru, și numai suflete josnice, cu suflete de sclav, care nu sunt în stare să recunoască ceea ce acum și pe viitor este socotit de zei și de oameni drept și bun, numai acestea se pot bucura de asemenea «succese» (334c-d)



Sistemul platonician poate fi văzut ca o melodramă¹²² al cărei final trist se află în *Legile*. Acesta se află tot timpul într-un dualism: ale formelor și a lumii sensibile, suflet și corp, rațional și irațional, unitate și divizare, educație și corupție. O utopie politică care vrea să aducă raiul pe pământ trebuie să aducă cu sine și o guvernare de mâna a doua pentru adevărata natură a omului decăzut.

¹²² Taylor, C.C.W. (ed.), *Routledge History of Philosophy Volume I From the Beginning to Plato*, Routledge, London, 1997, p. 388

4. ANALIZA: TIRANIA LA PLATON ȘI ARISTOTEL

Putem lua ca și exemplu de concept care necesită unele clarificări, necesare pentru studiu nostru, cazul tiraniei, care este unul foarte important atât pentru înțelegerea teoriei degenerării politice, fiind și punctul final al acesteia, cât și pentru cel al felului în care se poate vorbi de relația dintre utopie și realism, în acest context.

Fenomene ca totalitarismul și terorismul sunt încă prezente, nu numai ca amenințări, ci chiar ca și actualizări cât se poate de concrete, datorită unor erori în recunoașterea lor la timp. În acest sens, considerăm că este nevoie a se insista asupra unei noi linii de cercetare care să aibă ca demers principal studiul formelor de apariție, rădăcinile cele mai adânci, modul de propagare și dezvoltările ulterioare ale unui fenomen care deja pare etern: tirania, pentru a încerca o înțelegere cât mai adecvată a acestei forme de guvernare care se propagă până în zilele noastre, chiar dacă sub alte forme.

Secolul al XVIII-lea este de obicei recunoscut ca fiind momentul ieșirii din scena istoriei a tiraniei și a rudei ei apropiate, despotismul. Abia secolul al XIX-lea aduce cu sine o nouă vitalitate reflecțiilor despre tiranie, odată cu o nouă terminologie specifică determinată de epoca revoluțiilor și a constituțiilor, și anume: terorism, dictatură și totalitarism. Deși orice cercetare atentă este obligată să observe ruptura, fie ea și fictivă, dintre secolul al

XVII-lea și al XIX-lea, care de altfel este una destul de comodă din multe puncte de vedere, în același timp însă trebuie să înțeleagă că această discontinuitate este una schematică și ideologică. Este evident însă că orice demers de armonizare, supus unei onestități academice, este dator să prezinte și diversele nealinieri conjuncturale, care, de cele mai multe ori, nu fac decât să-i susțină teoria de unificare, care inevitabil este supusă evoluției istorice, deși este necesar să nu se procedeze printr-o metodă procustiană, angajată ideologic, de forțare a asemănărilor.

Începând chiar din epoca arhaică, considerat momentul apariției ei, tirania, deși nu implica în mod obligatoriu uzurparea sau recurgerea la violență, era considerată însă ca o manieră aparte de exersare a puterii, una absolută, arbitrară, fără restricții, caracteristică fundamentală care se păstrează până în epoca dictaturilor.

Printre primele studii, și poate cel mai complex de până acum, care susține metoda de cercetare conform căreia tirania este omniprezentă de la începutul istoriei și până acum, se află cartea profesorului Mario Turchetti, *Tirania și tiranucidul. Forme ale opresiunii și dreptul la rezistență din Antichitate până în zilele noastre*¹²³, care bazându-se tocmai pe această suită de asemănări, argumentează că tirania este de fapt cea care se ascunde sub toate denumirile de forme de guvernare decăzute (absolutism, autocrație, autoritarism, cezarism, rațiune de stat, despotism, dictatură, totalitarism etc.).

Astfel, tirania ar deveni o categorie istoriografică, un modul de cercetare, care ar fi măsura și matricea tuturor guvernărilor rele,

¹²³ trad. Em. Galaicu-Păun, Editura Cartier, 2003, titlul original *Tyrannie et tyrannicide de la antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de France, 2001.

iar considerarea ei ca actuală nu poate să aducă decât foloase celor care descriu formele contemporane ale guvernărilor private de libertate, cu condiția să admită că în secolul XX tirania este totalitară.

În „vulgata” teoriei totalitarismului, mai ales prin textele lui C.J. Friedrich, Z.K. Brzezinski sau H. Arendt, demersul cercetărilor este unul îndreptat spre ideea argumentării noutății absolute a guvernelor totalitare, care au impus instituții cu totul noi, au distrus toate tradițiile sociale, juridice și politice și cu ajutorul ideologiei și terorii au creat un fenomen care nu se mai aseamănă cu nimic altceva în cruzime. Acest lucru însă se datorează faptului că autorii, aflați într-o „derivă” de început a clarificărilor istorice, nu au putut să sesizeze, sau au refuzat să înțeleagă, relațiile de rudenie cu alte regimuri mult mai vechi pe care aceste forme de guvernare le trădau, în ciuda formei cu totul noi pe care o manifestau.

Roger Bøesche, în cartea sa *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*¹²⁴, dă unele explicații, cât și soluții, cât se poate de plauzibile ale confuziei actuale în terminologia științelor politice, plecând de la ideea că problema definirii tiraniei ține chiar de natura insidioasă a fenomenului pe care l-a creat. Având în vedere că fiecare autor vede în tiranie negarea anumitor valori, pentru fiecare dintre aceștia fundamentale, valorizarea unora în detrimentul altora duce la un subiectivism care oferă explicația acestui vocabular variat în folosirea sinonimelor cuvântului „tiranie”: de exemplu, pentru grecii antici, cuvântul „despot” intrase deja în concurență cu cel de „tiran”, Tacitus vorbea de *dominatio*, Machiavelli face o analiză a „tiraniilor

¹²⁴ The Pennsylvania State University, 1996

princiare”, Montesquieu introduce cuvântul de despotism în discursul politic european, Tocqueville folosește termenii de opresiune și servitute, Marx proferează împotriva „despotismului capitalului”, ș.a.m.d. Am văzut deja că o situație similară există și în cazul definirii utopiei.

Termenii de tiranie, despotism și dictatură sunt însă „sinonime virtuale” și orice cercetare lipsită de prejudecăți și pasiuni nejustificabile trebuie să recunoască că tirania a fost și rămâne o problemă persistentă și că variațiile ei din secolul XX nu sunt atât de diferite calitativ încât să nu fie recunoscute ca doar o altă manifestare a acesteia, în mod evident evoluată, iar din acest punct de vedere totalitarismul este o tiranie și un despotism al epocii democrației de masă.

Astfel, reintroducerea cuvântului „tiranie” în terminologia politică a secolului XXI, cu condiția să-i cunoaștem istoria și dezvoltarea, și să știm cum putem să adaptăm lecțiile ei la problemele prezente, ar avea avantajul esențial de a recunoaște o continuitate istorică, parcelată altfel rigid și chiar artificial. Orice ruptură nu face decât să privilegieze unilateral diferențe și noutăți, acolo unde s-ar putea altfel recunoaște un echilibru între trecut și viitor. Astfel ar fi o eroare de metodă și de acceptare din partea noastră consfințirea unei rupturi în istorie, care de altfel este continuitate în sine.

Odată acceptată ideea continuității și înțelegerii bidirecționate temporal a conceptului de tiranie, teoria degenerării politice prezentată de Platon în *Republica* se arată ca un demers care poate fi studiat cu interes maxim deoarece prezintă tipologia, în sens larg, ca mod de apariție și manifestare, a tiraniei. Filosoful grec descrie

întreg parcursul politic și psihologic prin care se ajunge la tiranie, de la nivelul interacțiunilor care se produc între membrii societății, până la nivelul cel mai individual, transpunând totul dintr-o perspectivă psihologică, formând un tablou nelipsit de realism politic, și care, mai mult decât atât, impresionează prin potrivirea acestuia cu scena politică contemporană, iar înțelegerea acestui lucru nu poate fi decât încă o recunoaștere a înțelepciunii platoniciene.

De altfel, Platon este chiar primul care ne-a lăsat moștenire o reflecție completă asupra tiraniei ca și categorie suficient de generoasă cât să poată depăși timpul în care a fost gândită, dar și suficient de specifică pentru a se dovedi o sursă bună de informație asupra felului în care tirania era percepută în epoca respectivă.

Mai mult decât atât, o cercetare comparativă în final va arăta că, dacă se acceptă imaginea tiraniei, așa cum o prezintă Platon, ca fiind foarte asemănătoare cu ceea ce este numit totalitarism, reiese cu desulă ușurință relativitatea acuzei de totalitarism asupra lui Platon având în vedere că regimul ideal descris în *Republica* se opune cu evidență tiraniei, considerată cea mai decăzută formă de guvernământ.

Etimologia termenului „tiranie” (*tyrannus, tyrannis*) este una care desemnează chiar noutatea acestui mod de guvernare absolut și arbitrar pentru greci. Până la împrumutarea acestui termen dintr-un dialect din Anatolia¹²⁵, prima atestare a folosirii lui în tradiția greacă este secolul al VII-lea î.e.n., grecii utilizau în mod curent cuvintele stăpân (*anax*), monarh (*monarchos*) și rege (*basileus*) pentru a-l desemna pe cel care deținea puterea centralizată. Caracterizarea

¹²⁵ Turchetti, M., op. cit., p. 33

tiraniei ca o guvernare cu adevărat odioasă începe din secolul al IV-lea, până atunci găsindu-se scrieri în care se detașează o apreciere a tiranilor. De exemplu, Sofocle (sec. al V-lea î.e.n.) povestește istoria regelui Oedip, numindu-l *Oidipous Tyrannos*, titlu care se referea la puterea și măreția supremă, atât a regilor cât și a zeilor, pe care aceștia o folosesc după propria lor voință.

Pentru greci, apariția unui conducător care deține întreaga putere pe care o administrează în mod arbitrar era o particularitate. Herodot (III, 80, 3) scria că trăsătura fundamentală a acestui nou conducător era faptul că nu dădea socoteală nimănui.

Arbitraritatea este de altfel una dintre caracteristicile fundamentale care se va păstra din antichitate până în modernitate. Dacă de-a lungul timpului, tirania va evolua conform contextului istoric, câteva trăsături îi vor rămâne definitorii ca: lipsa de control a celorlalți asupra conducătorului, relația fiind perfect inversată, teroarea ca mod de guvernare, resimțită în special de către cei stăpâniți, sau schimbarea drastică a valorilor morale, economice sau culturale.

Contextul istoric în care tirania își face apariția în Grecia este pregătit de invazia dorienilor, de la începutul primului mileniu î.e.n., care a transformat întregul cadru al vieții sociale grecești. „Apariția tiraniei merge deseori mână-n mână cu evoluția instituțională a cetăților în care autoritatea regilor s-a degradat în fața puterii în creștere a aristocraților funciari care, la rândul lor, se vor confrunta cu negustorii și cu antreprenorii îmbogățiți aspirând să dețină frâiele politicii.”¹²⁶

¹²⁶ idem, p. 38

Dezvoltarea fără precedent a comerțului, datorită importanței tot mai mari a navigației, care a dus la o creștere a schimbului de mărfuri, a schimbat decisiv harta socială. A apărut o nouă pătură socială, burghezia mijlocie, care deținea o putere economică suficient de mare ca să reprezinte o amenințare pentru aristocrație. Demos-ul a început să sărăcească proporțional cu îmbogățirea comercianților, însă a început să aibă o importanță militară considerabilă. Situația era tot mai predispusă la apariția conflictelor civile, care de cele mai multe ori au ajuns la măceluri și revolte sociale de lungă durată. Una dintre soluții a fost încredințarea puterii, pentru o anumită perioadă de timp, unui tiran care putea să țină partea celor săraci împotriva bogaților. Aceștia au rămas în istorie cu titlul de tirani *demagogi* pentru că își asigurau puterea grație sprijinului popular, în detrimentul intereselor nobilimii, iar în timpul guvernării *demos-ul* a obținut, cel puțin indirect, anumite avantaje.

În acest sens, Tucidide, în *Istoria războiului peloponesiac*, a remarcat cu perspicacitate că motivul apariției tiraniei era sporirea bogăției. Și totuși, tiraniile apărute în urma acestor tulburări sociale vor fi însă de scurtă durată și se vor sfârși, în mod paradoxal, prin instaurarea democrației. *Demos-ul* a înțeles că acest mod de guvernare nu era potrivit decât pentru situații de criză și că „această deformare a regalității, această uzurpare prin viclenie și violență, această ridicare a unui om deasupra legilor este lucrul cel mai rău cu putință.”¹²⁷

¹²⁷ Glotz, Gustave, *Cetatea greacă*, trad. M. Izverna și P. Izverna, Ed. Meridiane, București, 1992, p. 133

Odată cu secolul al V-lea, tiraniile au început să dispară, iar cele care mai rămân încep să fie caracterizate de violență. În Atena, după domnia lui Clistene și Pericle, care aduseră democrația la apogeu prin reforme aplicate în interiorul cetății cât și datorită abilității strategiei militare, apar pe scena conducerii politice reprezentanți ai oligarhiei care pun mâna pe putere cu ajutorul Spartei. Ei impun, în 404 i.e.n., un comitet format din 30 de membri care au ca sarcină dezvoltarea unei noi constituții. De fapt, ei au exercitat o putere arbitrară și au multiplicat persecuțiile. Sub influența Celor Treizeci, *Boule* (consiliul magistraților) devine un tribunal revoluționar care aplică pedepse capitale democrațiilor. Abia în 403 i.e.n., despotismul Celor Treizeci este doborât, teroarea este deconspirată iar sistemul democratic își reintră în funcții, însă fără să poată depăși cu adevărat această perioadă de violență excesivă.

Astfel, pe lângă arbitraritatea exercitării puterii, alte caracteristici care mai apar sunt violența, iar una care ține de modul de viață al tiranului, instituirea și întreținerea unei gărzii de corp, care de obicei era formată din foști sclavi eliberați, soldați și mercenari angajați din alte cetăți.

Sursele istorice ale vremii nu ocolesc subiectul tiraniei, astfel Herodot din Halicarnas este primul care meditează la problema tiraniei și totodată primul care propune tripartiția formelor posibile de guvernare și variantelor degenerescente ale acestora. Tripartiția tradițională în *isonomia* (termen pe care îl folosește Herodot pentru a numi democrația), aristocrație și monarhie – influențată se pare de Hippodamos din Milet – se va păstra ca și emblematică pentru tabloul politic grec. În tratatul său *Istorie*, Herodot susține că autoritatea

monarhică degenerază inevitabil în tiranie, deoarece orgoliul, insolența și invidia conduc și pe cel mai bun pe calea tiraniei câtă vreme nu trebuie să dea socoteală nimănui (III, 80–82)¹²⁸, iar tirania este în mod esențial opusă *isonomiei* ateniene care este considerată cea mai bună formă de guvernare în care oamenii pot să beneficieze de *isegoria* și libertate.

Pe parcursul secolului al V-lea, transformările sociale și schimbările interne ale regimurilor politice, conflictele dintre cetăți și marile războaie au ajuns să influențeze în mod decisiv atât convingerile politice și religioase, cât și cele morale. Dacă până atunci, ideea că dreptate era reflectarea justiției divine, un dar al lui Zeus, oferea o stare de liniște, acum totul începe să fie pus în discuție, mai ales odată cu apariția școlii sofiste care aduce cu sine un relativism cu totul neliniștitor.

Conform sofștilor, care au în prim planul studiului lor omul, noțiunile de adevăr și morală se relativizează, se reduc la subiectivism. În domeniul politic, perspectiva lor se caracterizează printr-un pragmatism care pune la îndoială credința că legile pozitive respectă legile divine și se întreabă dacă nu sunt doar un construct al celor slabi pentru a se proteja de cei puternici, iar dacă ar fi așa, atunci nu mai există obligativitatea morală de a le respecta.

Socrate apare pe scena filosofiei ca un personaj necesar pentru a sesiza și respinge gravele probleme aduse de sofști și să repună legile pozitive în drepturile lor, refăcând din morală valoarea supremă. Astfel, el susținuse o învățătură conform căruia omul drept

¹²⁸ Herodot, *Istoriei*, vol. I, cartea a III-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1961

este cel care „se comportă în conformitate cu justiția”¹²⁹. El reintegrează legea pozitivă, *nomos*-ul, în justiția universală, *dikaion*.

Socrate remarcă și el caracterul de arbitraritate al tiraniei, regim care nu respectă legile și este socotit din această cauză ca fiind total nepotrivit.

*El (Socrate, n.a.) numea monarhia acea formă de guvernământ care ține seama de voința supușilor și se întemeiază pe legi. Tirania, în schimb, nu ține seama de voința poporului și nescotește legile; ea exprimă numai bunul plac al stăpânitorului.*¹³⁰

Poziția lui Platon îi urmează celei a lui Socrate pe care o completează construind un sistem în care unul dintre țeluri este argumentarea ideii că numai prin respectarea, respectiv imitarea, armoniei universului, a Ideii supreme a Binelui, se poate ajunge la fericirea individuală, iar existența dreptății la nivel individual și comunitar este una dintre condițiile echilibrului. Această teorie va fi păstrată pe întreg parcursul scrierilor, însă cu diferite nuanțări.

În *Gorgias*, primul dialog în care se evidențiază o teorie politică, Platon susține că temeiul justiției se află în sufletul individual și datorită acestei situări, sufletul trăiește în armonie cu sine și în cadrul comunității. În mod logic, oamenii nedrești, care nu interiorizează armonia, vor fi cei care suferă cel mai mult. Plecând de la ideea finalității Binelui, identic cu folosul, se face diferență între actul voluntar real și falsul act voluntar (468c)¹³¹, acesta din urmă

¹²⁹ Xenofon, *Convorbiri memorabile*, IV, 6, în *Amințiri despre Socrate*, trad. G. Tănăsescu, Ed. Univers, București, 1987

¹³⁰ idem

¹³¹ Platon, *Gorgias*, în *Opere*, vol.1, trad. A. Cizek, ediție îngrijită de P. Creția și C. Noica, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974.

fiind stimulul puterii tiranice de încercare de a dobândi binele, iar eșecul care urmează denunță actul tiranic ca nonvaloare intelectuală.

În *Republica*¹³², Platon își lărgeste cadrul discursiv „clădind” chiar o cetate dreaptă identică cu omul drept. Descriind felul în care această cetate și omul ar putea să decadă în forme degenerate de guvernare, filosoful, după prezentarea primelor forme: timocrația și oligarhia, compară democrația și tirania și decide că acestea sunt cele mai rele, tirania fiind vârful, pentru că în ele nedreptatea și respectiv nefericirea sunt maxime. În acest context, tirania devine cel mai rău lucru cu putință, forma de guvernare a sufletului și a cetății perfect opusă filosofului și filosofiei.

În *Omul Politic*¹³³, se face o nouă ierarhie a instituțiilor în timpul căutării esenței artei politice. Se stabilește că autoritatea regelui este una de ordinul cunoașterii binelui și a adevărului și că cea mai bună guvernare este aceea în care un asemenea om conduce singur, deoarece el deține știința guvernării. Acesta va respecta legile și va ști cum să acționeze în situații care nu sunt „acoperite” legislativ, însă acest regim poate să degenereze în contrariul lui, tirania, în momentul în care conducătorul nu deține arta guvernării și nu respectă legile.

*Legile*¹³⁴ semnifică un moment de turnură în gândirea politică platoniciană, având în vedere că aici Platon abandonează multe din principiile pe care le considera obligatorii în alcătuirea unei cetăți perfecte. Astfel, în locul filosofilor, filosoful atenian acceptă ca la

¹³² Platon, *Republica*, trad. A. Cornea, Ed. Teora, București, 1998.

¹³³ Platon, *Omul politic*, în *Opere*, vol. VI, trad. E. Popescu, ediție îngrijită de P. Creția și C. Noica, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974.

¹³⁴ Platon, *Legile*, trad. E. Bezdechi, Ed. Iri, București, 1999.

putere noii cetăți, de data asta mult mai concretă, să ajungă legislatori, aceste „personaje” devenind acum indispensabile, spre diferență de cetatea din *Republica* unde legea era înscrisă în sufletul fiecărui cetățean. Rațiunea va fi însă suverana legilor, iar dreptatea va fi direct dependentă de cumpătare. Idei ca auto-suspendarea temporală, imobilism accentuat și dispariția individului în cetate sunt păstrate, însă de data aceasta, constituția cetății va fi caracterizată de un amestec între monarhie și democrație, în ideea în care constituția rezultată va impune respectarea strictă a valorile morale fără de care ar decădea în tiranie.

Ideea respectării legilor rămâne pentru Platon, până la sfârșitul operei, un imperativ fundamental în vederea unui bine colectiv, lucru care reiese și din textul *Scrisorii a VII-a*¹³⁵.

nici un stat nu trebuie să ajungă sub stăpânirea unor conducători tiranici pământeni, ci numai sub puterea legilor, pentru binele tuturor, stăpânitori și supuși, pentru ei înșiși, pentru copii lor și urmașii acestora. Orice altă încercare contrară duce la dezastru, și numai suflete josnice, cu suflete de sclav, care nu sunt în stare să recunoască ceea ce acum și pe viitor este socotit de zei și de oameni drept și bun, numai acestea se pot bucura de asemenea «succese»(334c-d)

Totuși, portretul pe care Platon îl face tiraniei și tiranului în *Republica* este cel mai complex pentru că aici filosoful, îndepărtându-se de o asemănare sau comparație directă cu realitatea, obține descrierea unui personaj care nu mai aparține istoriei, un personaj care deja reprezintă conceptul de tiran, esența a ceea ce înseamnă

¹³⁵ Platon, *Scrisori*, trad. A. Piatkovski, Ed. Humanitas, București, 1997.

a fi tiran. El abandonează analiza istorică pentru a ajunge la adevărata natură interioară a omului tiranic. „Departate de a fi abstractă, imaginea tiranului propusă de Platon este transfigurată într-o dimensiune ideală, ea devenind o imagine pură, metaistorică.”¹³⁶

În continuarea lui Platon, dar și ca un fel de contrapondere, poziția lui Aristotel în *Politica*, de un realism mult mai evident, schimbă în mod decisiv perspectiva din care cercetează regimurile politice. Aplicând metoda empirică, preluată din studiul naturii, Aristotel ajunge la o analiză detaliată care conduce la o complicare excesivă a tipologiei schimbării politice, depărtându-se decisiv de schematismul totuși rigid al lui Platon, și respingând regularitățile simplificatoare și unidireționale în procesul dinamic al regimurilor.

Aristotel pleacă de la o concepție naturalistă asupra politicului conform căreia cetatea este naturală și omul este ființă politică (I, 2, 1253a 3), care are drept consecințe directe ideea anteriorității statului față de individ, care însă nu înseamnă o inferioritate calitativă a individului în comparație cu cetatea, ca în cazul lui Platon, a politicului ca definitoriu pentru natura umană, finalitatea determinată înspre un bine comun a cetății, dar, ce ne interesează mai mult, regimurile politice sunt supuse în mod propriu dinamismului și, mai mult, tendinței înspre perfecțiune, care însă nu întotdeauna se traduce în realitate.

Explicațiile schimbărilor politice derivă din relațiile dintre valorile și practicile politice, deci cauza instabilității ține de un conflict al interpretării valorilor politice, cea mai importantă fiind egalitatea, ca idee de mediatitate. Democrația și oligarhia, ca tipuri ireductibile,

¹³⁶ Turchetti, op. cit., p. 81

se oferă ca bază pentru derivări politice, iar ca forme opuse, sunt un fel de tipuri „ideale” de la care se pornește în orice cercetare. Ele se pot transforma în aristocrație, monarhie, iar tiranie apare când cele mai rele neajunsuri dintre primele două se conjugă. Aristotel, în *Politica*, vede și el în tiranie, ca regim decăzut din regalitate, aceleași caracteristici negative pe care le observase și Platon.

în privința regalității, conducerea monarhică avea loc în numele legii și cu asentimentul celorlalți, pe când în privința tiraniei, conducerea despotică avea loc după bunul plac al «tiranilor». (IV,15–17,1295a)

cineva guvernează fără a da socoteală tuturor celor egali sau mai buni «ca el», în vederea avantajului său propriu și nu al celor guvernați. Din acest motiv, el este contra voinței «celorlalți», pentru că nici unul dintre oamenii liberi nu se supune de bună voie unui asemenea regim. (IV,20–24,1295a).

Deasemenea, Stagiritul ajunge și el la concluzia că: „toate constituțiile se schimbă cel mai adesea în cea contrară decât în cea vecină.”(V, 12, 1316a 18–19). În perspectivă reală, finalitatea unui proces dinamic duce la un regim politic deviat. Dar Aristotel nu se oprește aici, cum a făcut Platon, și acceptă mișcarea chiar și evolutivă a unui regim politic, înțelegând prin stabilitate politică o situație totuși dinamică, datorită nevoii de adaptabilitate.

Mai mult decât atât, el continuă prin prezentarea mai multor sfaturi aplicabile în vederea stabilizării unui regim. Astfel, educația cetățenilor în spiritul aceleiași conceperii a dreptății și a egalității proporționale și încercarea obținerii obedienței civile sunt trăsături care în mod ideal asigură stabilitatea politică.

Aristotel, poate într-un mod de greu de înțeles, indică și rețeta supraviețuirii tiraniei și descrie chiar două modalități prin care acest lucru se poate obține. Prima este preluată de la Periandru care se servește de imaginea decapitării unor spice de grâu mai înalte decât celelalte din lan pentru a sugera faptul că un tiran trebuie să extermine elita cetății, cel mai plauzibil să devină concurenții lui, respectiv de a uniformiza supușii, și pentru a induce frica în rândul mulțimii pentru a nu se revolta. Cea de-a doua, mult mai bună consideră Aristotel, este cea practică în vechime. Aceasta prevede ca un oraș să fie construit astfel încât totul să fie uniformizat, dar și izolat, respectiv să facă aproape imposibilă comunicarea între supuși, unde spionii să fie omniprezenți, unde să se construiască monumente extravagante, străzile să fie loc pentru „parada” continuă a trupelor armate, iar tiranul să se împrejmuiească de o gardă de corp imensă, formată din mercenari.

Un tiran trebuie să urmărească obținerea a trei lucruri la supușii săi: să devină răi și să îndrăgească doar lucrurile materiale, să nu aibă încredere unul în altul și să devină inapți de acțiune politică. Este de remarcat aici felul similar în care această descriere apare și la Platon.

Deși naturalismul analizelor lui Aristotel, presărat cu idei pline de realism politic, nu este de ocolit în studiul categoriei tiraniei, acesta creează însă o imagine care cu greu poate fi transpusă în alt context istoric, datorită detaliilor concrete de care este însoțită. Perspectiva lui Platon, prin „generozitatea” descrierii din perspectivă antropologică, oferă o sursă mult mai susceptibilă de a

fi supusă analizelor chiar contemporane oferind un tablou aproape neschimbat până în contemporaneitate.

Concluzia studiului de caz, este că deși continuitatea există, diferitele păreri despre acest regim îl fac circumstanțial la o situație istorică concretă. În acest caz, trăsăturile comune pot să ducă la schițarea unui model al tiraniei, însă, vedem că manifestările secvențiale istoric nu sunt întotdeauna clare și ușor de înțeles. Astfel, asemenea utopiei, care poate funcționa și adjectival, este dificil de identificat o definiție necircumstanțială temporal.



După ce am văzut care sunt liniile directoare ale dinamicii politice aristotelice, vom supune cele două teorii politice, cea a lui Platon și cea a lui Aristotel, analizei din punct de vedere al încadrării lor posibile sub conceptele de utopism și realism.

5. DISPUTA

UTOPISM – REALISM.

CONSIDERAȚII FINALE

Cetatea utopică descrisă în *Republica* se consideră că are ca și *topos* chiar cetatea reală ateniană, „o insulă urbană în peisajul natural și rural, o structurare a umanului construit, agresat de barbarie”¹³⁷, un spațiu auto-suficient, care, mai târziu, în timpul vieții lui Aristotel, devine ea însăși o utopie, în comparație cu imperiul. Dacă în mod ideal, *isonomia* era o condiție de existență a cetății grecești actuale, în ideea în care egalitatea reieșea direct din statutul de cetățenie și excludea orice noțiune de putere și autoritate, în mod practic, așa cum am văzut deja, era o imposibilitate, iar aplicarea acestui principiu a fost faptul că toți domneau asupra tuturor. Acest aspect provoacă ironiile acide ale lui Platon cu privire la lipsa de specializare a celor care guvernau, dar și construcția cetății numite utopice din *Republica*.

Utopia platoniciană se arată unora ca fiind una ambiguă, și interioară și exterioară în același timp, având în vedere că cele două se presupun reciproc. Sau altfel spus, urmând sugestia lui Mihai Șora, și introvertită și extravertită¹³⁸. În cazul lui Platon, utopia introvertită

¹³⁷ Antohi, op. cit., p. 63

¹³⁸ „dacă am putea numi introvertită utopia autoîmplinirii, atunci cea care vizează doar amenajarea condițiilor (evident, exterioare) se-nțelege de la sine că nu poate fi decât o utopie extravertită. Desigur, autoedificarea implică și ea măcar

este premisa celui extravertite, mai precis avem de-a face cu o „interiorizare forțată a principiilor utopiei exterioare sau prefața lor psihologică”¹³⁹. În această perspectivă, având în vedere că se urmărește obținerea acelei utopii interioare, indiferent de mijloc, educația sistematică devine crucială.

Dacă pentru marele reformator atenian, Clistene, problema fundamentală era refacerea instituțiilor politice, pentru Platon aceasta devine chiar întemeierea cetății. În acest moment, cetatea nu mai joacă rolul de model, politicul nu mai apare ca fiind domeniul în care omul să fie capabil să rezolve singur dilemele acestuia printr-o atitudine rațională, ci, un model mai degrabă matematic¹⁴⁰, după modelul antic, adică ca și reflectare a gândirii divine, ocupă acum acest loc. Astfel, în multe privințe, cetatea ideală închipuită de către Platon apare ca fiind opusul cetății reale. Se poate spune că cetatea nu mai este condusă de oameni, ci de zei, care, prin intermediul anumitor oameni, care nu mai beneficiază de libertatea de auto-guvernare, și anumitor instituții, conduc cetatea de acolo de sus, după modelul de acolo de sus. Acest aspect se poate numi paradox platonice, omul în sine este o cetate în care se luptă forțe antagonice¹⁴¹, iar cetatea filosofului nu își mai găsește modelul în cetatea empirică,

un minimum de amenajare a ambientului, după cum și utopia extravertită se înrădăcinează cumva, fie doar la punctul de plecare, într-o nevoie intimă (care de altfel, îi și prilejuiește declanșarea)” Șora, Mihai, „*Locuri comune (VII)*”, în *Viața românească*, 9, 1987, p. 52, apud Antohi, *op. cit.*, p. 65

¹³⁹ Antohi, *idem*, p. 66

¹⁴⁰ Vernant, Jean-Pierre, *Mit și gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*, trad. Z. Petre și A. Niculescu, Ed. Meridiane, București, 1995, p.301

¹⁴¹ Vidal-Naquet, P., *Vânătorul negru. Forme de gândire și forme de societate în lumea greacă*, trad. Z. Petre, Ed. Eminescu, București, 1985, p. 391

reală, ci în ordinea universului, în această perspectivă, raporturile se inversează.

Cetatea lui Platon reprezintă exact ceea ce nu erau cetățile din vremea lui. Spiritul individualist excesiv infectase nu numai teoriile politice, ci și practica politică, supusă astfel mult mai mult corupției. Cetățile contemporane lui Platon își uitaseră adevărul lor țel, iar împotriva acestei situații, el se afirmă ca un adevărat conservator, în opoziție cu sofistii¹⁴². *Republica* este scrisă la modul imperativ, nu neapărat ca o analiză, cât mai degrabă ca o atenționare. Este în multe sensuri o polemică scrisă împotriva sofștilor, învățătorii acceptați de către greci, dar considerați de către Platon adevărații *corruptores juventutis*, și a felului în care se practica politica¹⁴³.

Astfel, statul descris în *Republica* este ideal, nu în măsura în care nu are nici o legătură cu realitatea, cât datorită faptului că reprezintă o manifestare a ceea ce un stat actual ar trebui să fie, dacă s-ar conforma cu acele legi fundamentale ale constituției naturii umane, de care însă de cele mai multe ori se depărtează.

Deși Aristotel este considerat, spre diferență de Platon, un filosof „realist”, totuși este important de văzut că ideile reformatoare politice ale acestuia, venite în ultimele momente de viață ale cetății grecești, sunt cât se poate de neadaptate momentului politic. Teoria „supraviețuirii” cetății concomitentă cu momentul creării imperiului lui Alexandru Macedon face din Aristotel un „neașteptat” utopist,

¹⁴² Barker, E., *Political Thought of Plato and Aristotle*, vol. 1, Dover Publications, New York, 1959, p. 172

¹⁴³ Barker, op. cit., p. 170

deși este evident în același timp că intenția lui este departe de acest rezultat, pentru că așa cum ne spune în *Politica*, la IV, 1, 1288b 38, dorința lui nu era să studieze cea mai bună cetate, respectiv ideală, ci cea „posibilă și mai accesibilă și mai comună tuturor cetăților”. Însă și această afirmație implică o doză de „ironie”, putem spune, având în vedere, că realismul pe care și l-a asumat a ajuns la alt rezultat.

Eșecul lui Aristotel în conturarea unei cetăți perfect autarhice în cazul concret al viețuirii politice ulterioare nu se regăsește totuși în sensul mai „familiar” al acestuia. Apariția la nivel de realitate contingentă a imperiului și, ulterior, al regatelor și organizațiilor trans-naționale, nu duce la aflarea unei unificări a cetățenilor acestora, dimpotrivă, sentimentul de straniețate, națională cel puțin, se amplifică cu atât mai mult cu cât o comunitate politică își lărgeste granițele.

Ross¹⁴⁴ susține și el în cazul *Politicii* lui Aristotel că „niciodată nu a fost exprimat un ideal statal mai înalt și mai categoric decât acesta. Putem să recunoaștem superioritatea sa în fața „nihilismului administrativ” de care vorbește Huxley — teoria statului „polițist”, conform căreia statul ar trebui să interfereze cu libertatea individului doar atunci când individul își propune să perturbe libertatea altora.” Dar, totuși putem să ne întrebăm dacă nu cumva Aristotel se îndepărtează prea mult de uniformizarea morală. Deși susține că oamenii nu pot deveni morali prin actul parlamentului, totuși statul poate institui o deprindere de a practica valorile morale, ca și condiție prealabilă a moralității.

¹⁴⁴ Ross, *Op. cit.* p. 240



Platon a fost considerat datorită felului în care a descris cetatea ideală din *Republica* ca fiind primul mare utopist politic, care de altfel a influențat aproape toate manifestările ulterioare ale acestui gen. Aristotel, dimpotrivă, datorită descrierilor sale din *Politica*, este considerat părintele realismului politic. Și totuși, așa cum am văzut în primul capitol al acestei lucrări, lucrurile nu stau nici pe departe atât de clar.

Dificultatea apare încă din primul moment, atunci când vom încerca să găsim o definiție a utopiei și, respectiv, în contrast cu aceasta, a realismului, pentru a putea să ne justificăm o clasificare a unui autor sau operă ca fiind utopic/ă sau realist/ă. O atare definiție s-ar poate formula, dincolo de orice urmă de îndoială, doar în momentul în care am avea de-a face cu o stabilire clară a ceea ce înseamnă realitatea, a ceea ce înseamnă natura umană cu adevărat sau care sunt valorile umane de dorit. Ceea ce am putea spune, paradoxal, că este un demers chiar utopic.

În acest sens și din toate aceste motive, vom aplica *principiul reversibilității*, așa cum am anunțat deja în primul capitol, principiu conceput de către Andrei Cornea. Prin acest construct, ceea ce vom obține, nu vor fi categorisiri clare, ceea ce am văzut că este imposibil, cât o interpretare corelativă a celor două sisteme politice la Platon și Aristotel, în sensul unei relații, respectiv în funcție de atitudinile pe care noi le putem avea față de acestea.

Astfel, un proiect ne va apărea ca fiind utopic, atât timp cât suntem în dezacord cu ceea ce el ne propune sau felul în care o va

face, sau, dimpotrivă realist, dacă ceea ce reprezintă el, inclusiv prin valorile pe care le vehiculează, ni se va părea rațional, rezonabil și de dorit.

În aplicarea regulii reversibilității trebuie să începem cu cel puțin două planuri. Prima dată vom avea de comparat cele două sisteme politice având ca și criteriu cetatea greacă în secolele V–IV î.e.n., apoi cel al realității noastre contemporane, pentru fiecare dintre acestea se vor lua în discuție diverse elemente.

Astfel, dacă ne gândim la felul în care cetatea ideală din *Republica* se aseamănă cu cea a Atenei istorice, va trebui să decidem că cea platoniciană se arată aproape complet utopică. Comunismul, egalitarismul paznicilor, inexistența familiei, egalitatea dintre femei și bărbați, comunizarea copiilor, cenzura artei etc. sunt aspecte cel puțin ciudate pentru un cetățean atenian a acelor secole. În schimb, cea descrisă de Aristotel îi va părea cel puțin rezonabilă, chiar dacă poate utopistă prin faptul că el încă mai susținea că cetatea este cea mai bună formă de stat, având în vedere că imperiul lui Alexandru Macedon era deja creat. Totuși, atât Platon cât și Aristotel au susținut că mărimea optimă a unui stat este cea a unei cetăți, nu a unui imperiu. Pentru un cetățean al Spartei însă, situația va părea cât se poate de realistă în cazul cetății platoniciene.

În legătură cu mărimea cetății, ca fiind locul cel mai bun pentru împlinirea adevăratei naturi umane, din nou, dreptatea este împărțită. Sunt cu siguranță mulți care susțin că imperiile, statele-națiuni gigantice, sunt cele care permit o dezvoltare a capacităților umane. Globalizarea le poate da dreptate. Sau nu. Cu siguranță, sunt voci care susțin exact contrariul. În perspectiva lor, cei doi

filosofi antici, fără a trece prin experiența politică contemporană, au înțeles că omul are nevoie de un simț al apartenenței puternic la un stat, cu tot ce include acesta.

O altă idee merită discutată, cea a educației femeilor, ca fiind egale cu bărbații. După cum știm, Platon va susține, poate pentru prima dată în istoria europeană, că femeile trebuie să fie educate, măcar până la un anumit nivel, la fel ca și bărbații. Aristotel, dimpotrivă, va relua concepția comună în acea epocă conform căreia o femeie este mai puțin calitativ, decât bărbatul. Pentru acele vremuri, Aristotel era realistul, Platon, perfectul utopist. Și totuși, trebuie să recunoaștem că istoria i-a dat dreptate lui Platon, care astfel, pentru noi, a devenit cel realist.

Un alt aspect al acestei analize comparative prezentat de către Cornea¹⁴⁵ este cel cu privire la felul în care este construită cetatea și care este scopul acesteia pentru fiecare dintre cei doi.

Platon pornește construcția cetății ideale plecând de la principiul incompletitudinii umane și al specializării în realizarea eficienței acțiunii practice (*oikeopragia*) în vederea dreptății. Utilul va fi forma nedesăvârșită a Binelui. Specializarea este înscrisă în sufletul uman, el fiind o cetate în miniatură. Această raționalizare a domeniului moral, reducându-l la o formă de eficiență practică va deveni în secolele următoare un principiu constitutiv al societății umane în cadrul concepțiilor naturalist-raționaliste și nu numai, îl găsim și în felul în care este organizată industria modernă, știința, învățământul etc.

¹⁴⁵ Cornea, A., *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș sau Despre utopii, realități și (ne)deosebirea dintre ele*, București, ed. Humanitas, 2004, p. 51 sqq.

Ceea ce este surprinzător, este faptul că primul critic al acestei concepții este chiar Aristotel. El combate teoria conform căreia societatea umană este o convenție și face o distincție clară între formele umane elementare ale comunității, cum ar fi familia, satul, tribul, asociațiile lucrative, și forma lor superioară, *polis*-ul. Dacă cele care sunt inferioare acestuia pleacă de la insuficiența indivizilor, *polis*-ul, în schimb, devine un stat autarhic, care se naște în vederea vieții, însă există în vederea vieții bune, celelalte condiții fiind insuficiente. Această viață bună, diferența calitativă a ei, după cum am văzut, se realizează prin virtute și are ca scop fericirea, respectiv, scopul comunității umane stă în „împlinirea autentică a omenescului”¹⁴⁶.

În principal, Aristotel susține că există în esența omului posibilitatea de a întemeia comunități politice formate din oameni liberi și egali, care se pot autoguverna în mod rațional, astfel împlinindu-și umanitatea și scopul pentru care au fost creați. Astfel statul perfect ar deveni natural. Distanța însă dintre un „animal uman”, supus imperfecțiunii lui, mai degrabă social și un „animal uman” care să devină unul politic, cum este în esența lui, ne poate face să spunem că *umanistul* Aristotel se arată utopic.

Putem spune care este utopistul și realistul? Sau tocmai am arătat că ambii și nici unul, în funcție de circumstanțe istorice și afinități? Astfel, se arată tot mai evidentă imposibilitatea numirii unui sistem politic ca fiind utopic sau realist în sine și, mai degrabă, trebuie să acceptăm relativismul covârșitor în această privință și faptul că aceste categorisiri se reduc la afinități individuale. La urma urmelor, credibilitatea unui sistem politic va fi cea care îl va justifica.

¹⁴⁶ Idem, p. 58



Orice discurs politic va fi întotdeauna dependent de temporalitate, mai precis de momentul prezent, chiar dacă își va căuta o justificare în trecut, folosindu-se de mituri originare sau nu, sau va argumenta nevoie de venirii într-o lume a semnificațiilor ultime, tocmai datorită inexistenței lor, încă. Între cele două limite temporale, prezentul se arată ca fiind cel utopic, mai ales că nu necesită nici un fel de justificare sau legitimare. Dincolo de el, teoria politică emergentă va trebui să ducă credibilitatea demersului în sine, mai mult sau mai puțin circumstanțială istoric.

Teoriile degenerării politice antice sunt „periculoase” pentru că prezintă un argument impresionant pentru tirania adevărului. Nu este rezonabil ca acestea să fie privite ca utopii cinstite sau repudieri ascunse ale patimii filosofice în obținerea dreptății. Într-un timp în care filosofia pierde tot mai mult teren în fața tehnologiei și științei, pericolul tiraniei adevărului ar trebui să fie tot mai vizibil¹⁴⁷.

Având în vedere că o cetate ideală se definește și datorită relației sale cu ceea ce este actual, ajunge să aibă o valoare practică. Nu numai că poate ajuta intelectul practic, furnizând un țel și un scop vieții reale pentru a ajunge la acea conformitate fundamentală, dar reprezintă un ajutor și pentru rațiunea pură, oferindu-i un standard în corespondență cu care viața reală poate fi judecată.

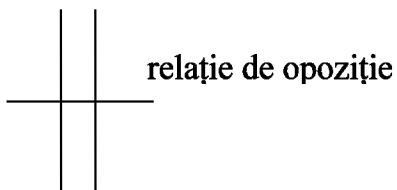
Aceasta este de fapt una dintre funcțiile cele mai importante ale utopiilor, chiar dacă realizarea lor rămâne o imposibilitate, oferă posibilitatea de a servi ca model sau contrapondere a realității. Arătând

¹⁴⁷ Rosen, Stanley, *Plato's Republic: A Study*, Yale University Press, 2005, p. 143

ce ar putea fi cetatea, dacă principiile ei imanente ar fi realizate pe deplin, vedem care este adevărata substanță a cetății așa cum este ea, pentru că se poate înțelege adevărata ei natură, doar cunoscând aspectul ei ideal. Acesta este sensul în care teoriile politice ar trebui să se ocupe de utopii. Pentru a înțelege cu adevărat un stat, ar trebui să se ia în considerare ceea ce acesta poate să fie, mai degrabă decât ceea ce este. Statul ar trebui considerat ca ideal, pentru că cele actuale sunt corupte, în diferite măsuri. De aceea, teoria politică trebuie să abstractizeze forma statului, să o vadă dincolo de materie.

ANEXE

Omul politic ideal (Socrate)



Tiranie = Democrație
(Regimuri injuste)

Figura 1.
Regimurile politice în *Gorgias* – Platon

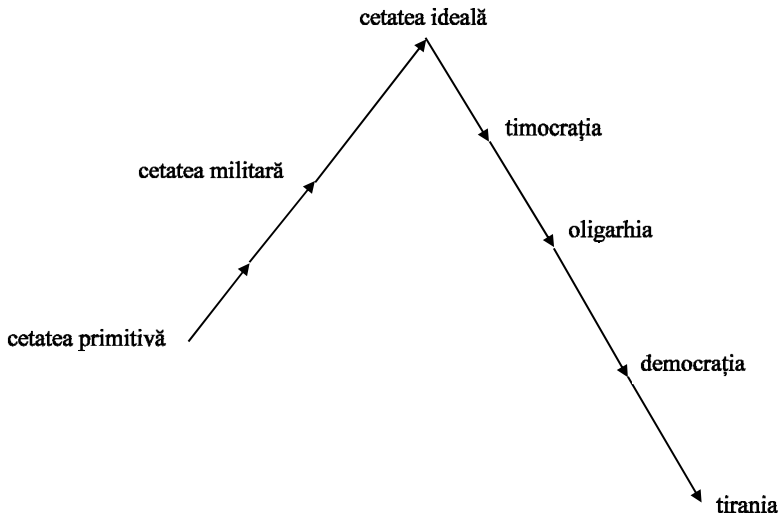


Figura 2.
Mecanismul degenerării politice în *Republica* – Platon

Monarhia	Tirania
	Regalitatea
Dinastia	Aristocrația
	Oligarhia
Democrația	Democrația

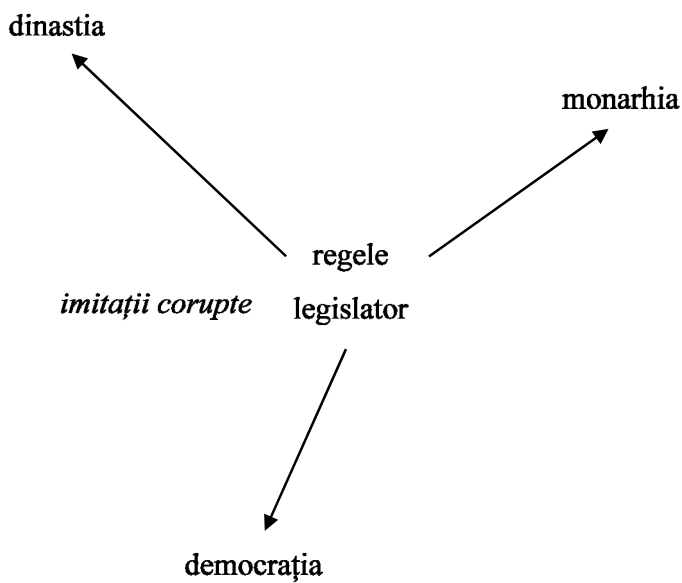


Figura 3.
Tipologia politică în *Omul politic* – Platon

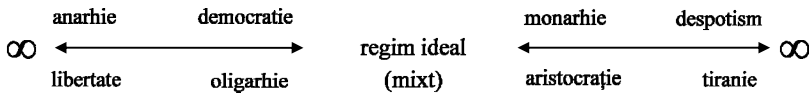


Figura 4.
Tipologia politică în *Legile* – Platon

BIBLIOGRAFIE

Opere fundamentale

Aristotel, *Etica Nicomahica*, trad. Petecel, Stella, Ed. Iri, București, 1998

Aristotel, *De anima*, trad. A. Baumgarten, Ed. Humanitas, 2005

Aristotel, *Metafizica*, trad. St. Bezdechi, Ed. Iri, București, 1999

Aristotel, *Politica*, trad. A. Baumgarten, Ed. Iri, București, 2001

Platon, *Legile*, trad. E. Bezdechi, Ed. Iri, București, 1999

Platon, *Opere*, trad. F. Băltăceanu, M. Guțu, S. Vieru; ediție îngrijită de P. Creția și C. Noica, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974

Platon, *Republica*, trad. A. Cornea, Ed. Teora, București, 1998

Platon, *Scrisori*, trad. A. Piatkovski, Ed. Humanitas, București, 1997

Monografii și comentarii

*** *Aristote politique, Etudes sur la Politique d'Aristote*, Aubenque, P. (ed.), Puf, 1993

*** *Filosofia politică a lui Aristotel*, volum de studii coordonat de Muscă, Vasile și Baumgarten, Alexander, Ed. Polirom, Iași, 2002

*** *Filosofia politică a lui Platon*, volum de studii coordonat de Muscă, Vasile și Baumgarten, Alexander, Ed. Polirom, Iași, 2006

- *** *Filosofia tipurilor statale ca morfologie politica. Incursiuni în istoria constituirii teoriei regimurilor politice*, coord. Andrei Bereschi și Adela Pop-Cîmpean, Editura Casa Ardeleana/Eikon, 2015
- *** *The Greek Stand in Islamic Political Thought – Prodeedings of the Conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton, 2003*, MÉLANGES de l'Université Saint-Joseph, Volume LVII-2004, Beyrouth, Liban
- Adămuț, A., *Cum visează filosofii*, Ed. Bic All, 2008
- Annas, Julia, *Introduction à la République de Platon*, traduit de l'anglais par B. Han, Puf, Paris, 1994
- Annas, Julia, *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Ithaca – London, 1999
- Annas, Julia, *Introduction à la République de Platon*, traduit de l'anglais par B. Han, Puf, Paris, 1994
- Antoși, Sorin, *Civitas imaginalis*, Ed. Polirom, Iași, 1999
- Antoși, Sorin, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Ed. Idea, 2005
- Arbore, Grigore, *Cetatea ideală în viziune Renașterii. Eseu asupra tipologiei formelor urbane*, Ed. Meridiane, București, 1978
- Aron, Raymond, *Democrație și totalitarism*, trad. S. Ceașu, Ed. All, 2001
- Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, New York, 1959.
- Barnes, J., *Aristotel*, trad. Muntean, I-L., Humanitas, 2006
- Baumgarten, A., *Scoala ragazului*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2006
- Bereschi, A., *Opera și tradiția platoniciană între filosofie politică și logica mitului*, Editura Eikon, 2014

- Bobbio, N., *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, translated by P. Kennealy, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989
- Bobonich, Christopher, *Plato's Utopia Recast, His Later Ethics and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 2007
- Brentano, F., *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, trad. Tanasescu, I., Humanitas, 2003
- Bres, Yvon, *Psihologia lui Platon*, trad. M.A. Pop, Ed. Humanitas, București, 2000
- Chanteur, Janine, *Platon, le désir et la cité*, Sirey, Franța
- Constant, Benjamin, *Despre libertate la antici și moderni*, trad. C. Dumitriu, Ed. Institutul european, Iași, 1996
- Copleston, Fr., *Istoria filosofiei*, 1. Grecia și Roma, trad. Georgescu, S.D., Rosca, D., Ed. All, 2008
- Cornea, A., *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș sau Despre utopii, realități și (ne)deosebirea dintre ele*, București, Ed. Humanitas, 2004.
- Cornea, Andrei, *Platon. Filozofie și cenzură*, Ed. Humanitas, București, 1995
- Cornford, F. M. – *The Republic of Plato* translated with introduction and notes by, Oxford University Press, London-Oxford-New York, 1979
- De Coulanges, F., *Cetatea antică*, Ed. Meridiane, 1984
- De Romilly, Jacqueline, *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, 1975
- Despotopoulos, Constantin, *La philosophie politique de Platon*, Paris, OUSIA, Bruxelles, 1997

- Detienne, M., *Stăpânitorii de adevăr în Grecia Antică*, trad. A. Niculescu, Ed. Symposion, București, 1996
- Finer, S.E., *The History of Government from the Earliest Times*, vol. 1, *Ancient Times and Empires*, Oxford University Press, 1997
- Glantz, Gustave, *Cetatea greacă*, trad. M. Izverna și P. Izverna, Ed. Meridiane, București, 1992
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV: *Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. V: *The Later Plato and The Academy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Guthrie, W.K.C., *O Istorie a filosofiei grecești*, vol 1–2, trad. Moise, M., Muntean, L., Ed. Teora, 1999
- Joly, Henri, *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, a III-a ediție, Paris, J. Vrin, 1994 (1974).
- Kumar, K., *Utopianism*, Open University Press, Milton Keynes, 1991
- Luccioni, Jean, *La pensée politique de Platon*, PUF, 1958
- Meier, Christian, *La naissance du politique*, Gallimard, 1995
- Mertens, D., *Il pensiero politico medievale*, Il Mulino, 1999
- Mossé, Claude, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris, PUF, 1962
- Mureșan, V., *Comentariu la Republica lui Platon*, Ed. Paideia, 2006
- Muscă, Vasile, *Filosofia în cetate. Trei fabule de filosofie politică și o introducere*, Ed. „Biblioteca Apostrof”, Cluj, 1999
- Muscă, Vasile, *Introducere în filosofia lui Platon*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994
- Muscă, Vasile, *Discurs despre filosofie*, Ed. Grinta, 2005

- Noica, Constantin, „*Cuvânt prevenitor*”, Platon, *Opere*, vol. VI, *Republica*, București, 1986
- Ober, J., *Political Dissent in Democratic Athens, Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, 1998
- Popper, Karl R., *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon*, trad. Stoianovici, București, Ed. Humanitas, 2005
- Rosen, Stanley, *Plato's Republic: A Study*, Yale University Press, 2005
- Roochnik, David, *Beautiful City, The Dialectical Character of Plato's „Republic”*, Cornell University Press, 2003
- Sartori, Giovanni, *Teoria democrației reinterpretată*, trad. D. Pop, Ed. Polirom, Iași, 1999
- Schuhl, P.M., *Eseu asupra formării gândirii grecești*, trad. Zaschievici, L., Ed. Teora, 2000
- Servier, Jean, *Istoria utopiei*, trad. E. și O. Gabor, Ed. Meridiane, București, 2000
- Strauss, L., Cropsey, J. (ed.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1987
- Strauss, Leo, *Cetatea și omul*, trad. R.P. Gheo, Ed. Polirom, Iași, 2000
- Thorson, Thomas Landon, ed., *Plato: Totalitarian or Democrat?* Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963.
- Turchetti, Mario, *Tirania și tiranucidul. Forme ale opresiunii și dreptul la rezistență din Antichitate până în zilele noastre*, trad. E. Galaicu-Păun, Ed. Cartier, Chișinău, 2003
- Vattimo, G., *Societatea transparentă*, trad. Mincu, S., Ed. Pontica, 1995
- Vernant, Jean-Pierre, *Mit și gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*, trad. Z. Petre și A. Niculescu, Ed. Meridiane, București, 1995

- Vernant, Jean-Pierre, *Originile gândirii grecești*, trad. Z. Petre, Ed. Symposion, București, 1995
- Vidal-Naquet, P., *Vânătorul negru. Forme de gândire și forme de societate în lumea greacă*, trad. Z. Petre, Ed. Eminescu, București, 1985
- Vladutescu, G., *Cei doi Socrate*, Ed. Paideia, 1996
- Vlastos, G., *Socrate. Ironist și filosof moral*, trad. Van Schaik Radulescu, M., Humanitas, 2002
- Windelband, Wilhelm, *A History of Philosophy, With Especial Reference to the Formation and Development of Its Problems and Conceptions*, Macmillan, New York, 1901
- Wunenburger, Jean-Jacques, *Omul politic între mit și rațiune. O analiză a imaginarului puterii*, trad. M. Căluț, Ed. Alfa Press, Cluj, 2000
- Xenophon, *Amintiri despre Socrate*, trad. G. Tănăsescu, Ed. Univers, București, 1987
- Zeller, Eduard, *Outlines of the history of Greek philosophy*, Meridian books, New York, 1959

Articole și studii

- Bury, R.G., *Plato and History* în *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 1, No. 1/2 (Jan.–Apr., 1951), pp. 86–93
- Cornea, Andrei, *Școala din Atena*, articol în *Filosofia politică a lui Aristotel*, Ed. Polirom, Iași, 2001
- Cornea, Andrei, *Lămuriri preliminare*, în Platon, *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 11–94.
- Demos, Raphael, *A Fallacy in Plato's Republic?* în *The Philosophical Review*, vol. 73, nr. 3 (iul. 1964), pp. 395–398.

- Hallowell, John H., *Plato and His Critics*, în *The Journal of Politics*, vol. 27, nr. 2 (1965), pp. 273–289
- Heidegger, Martin, *Doctrina lui Platon despre adevăr*, în *Repere pe drumul gândirii*, Trad. de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Editura Politică, București, 1988.
- Klosko, George, *Implementing the Ideal State*, în *The Journal of Politics*, vol. 43, nr. 2 (mai 1981), pp. 365–389.
- Loraux, Nicole, *Myth in Greek City: The Athenian Politics of Myth*, în Yves Bonnefoy, ed., *Greek and Egyptian Mythologies*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, pp. 40–45.
- Mara, Gerald M., *After Virtue, Autonomy: Jurgen Habermas and Greek Political Theory*, *The Journal of Politics*, vol. 47, no. 4 (Nov. 1985), 1036–1061
- Muscă, Vasile, *Aristotel – străinul din cetate*, în Aristotel, *Politica*, Trad., comentarii și index de Baumgarten, Alexander, Editura IRI, București, 2001, pp. 9–30.
- Muscă, Vasile, *Filosofie și libertate. Mitul peșterii și condiția politicului la Platon*, în Muscă, Vasile, Baumgarten, Alexander, coord., *Filosofia politică a lui Platon*, ed. cit. (135), pp. 89–104.
- Oksenberg Rorty, Amelie, *Plato's Counsel on Education*, în *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy* published by Cambridge University Press, vol. 73 no 284, 1998
- Saxonhouse, Arlene W., *Comedy in Callipolis. Animal Imagery in the Republic*, în *The American Political Science Review*, vol. 72, nr. 3 (sept. 1978), pp. 888–901.
- Saxonhouse, Arlene W., *Democracy, Equality, and Eidê: A Radical View from Book 8 of Plato's Republic*, în *The American Political Science Review*, vol. 92, nr. 2 (iun. 1998), pp. 273–283

Sharples, R.W., *Plato on Democracy and Expertise*, în *Greece & Rome*, 2nd Ser., Vol. 41, No. 1. (Apr., 1994), pp. 49–56.

Stern, Paul, *Tyranny and Self-Knowledge: Critias and Socrates in Plato's Charmides*, în *The American Political Science Review*, vol. 93, nr. 2 (iun. 1999), pp. 399–412.

Strauss, B.S., *Oikos/Polis: Towards a Theory of Athenian Paternal Ideology*, articol în *Aspects of Athenian Democracy*, Classica et Mediaevalia Dissertationes XI, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 1990

Schuttrumpf, E., *Imperfect regimes for imperfect human beings* în *The Greek Stand in Islamic Political Thought* – Proceedings of the Conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton, 2003, MÉLANGES de l'Université Saint-Joseph, Volume LVII-2004, Beyrouth, Liban

Vlastos, Gregory, *Slavery in Plato's Thought*, în *The Philosophical Review*, vol. 50, nr. 3 (mai 1941), pp. 289–304.

White, Thomas, *Aristotle and Utopia* în *Renaissance Quarterly*, vol 29, nr. 4 (1976), pp. 635–675

Lucrări conexe temei

Ainsa, F., *Reconstructia utopiei*, trad. Margineanu, C., Ed. Clusium, 2000

Cornea, A., *Penumbra*, Polirom, 1998

Cornea, A., *Sciere și oralitate în cultura greacă*, Humanitas, 2006

Dodds, E.R., *Grecii și iraționalul*, trad. C. Pleșu, Ed. Polirom, Iași, 1998

- Euben, P.J., *The Tragedy of Political Theory. The Road not taken*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990
- Flaceliere, R., *Viața de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle*, trad. Lupas, L., Humanitas, 2006
- Gadamer, H.-G., *Heidegger și grecii*, trad. V. Voia, Ed. Apostrof, 1999
- Gilson, E., *L'Esprit de la Philosophie Medievale*, Brin, Paris, 1969
- Konrad, H., *Etude sur la metaphore*, Paris, 1939
- Gadamer, H.-G., *Truth and Method*, New York: Sheed & Ward, 1975; 2nd edn, rev. trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshall, 1989
- Hallowel, J. H., *Temeiul moral al democrației*, trad. C. Brădățan, Ed. Paideia, 1997
- Hamlyn, D.W., *Being A Philosopher. The History of a Practice*, Routledge, London, 1992
- Held, David, *Models of Democracy*, Polity Press, Minnesota, 1993
- Herodot, *Istorie*, vol.1, cartea a III-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1961
- Derrida, J., *La mythologie blanche*, în „Poétique”, 1975
- Liiceanu, Gabriel, *Cearta cu filosofia*, Ed. Humanitas, București, 1992
- Black, M., *Models and metaphors*, Ithaca Cornell Univ., 1962
- Di Pasquale Barbanti, M., *La metafora in Plotino*, Bonanno Editore, Catania, 1981
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, A Harvest Book, New York, 1939

- Ricoeur, P., *Conflict of interpretations: Essays in Hermeneutics*, ed. D. Ihde, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974
- Ricoeur, P., *La metaphore vive*, Paris, Editions de Seuil, 1975
- Peters, Francis E., *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Plotin, *Enneade I-II, III-V, VI* (3 volume), ediție bilingvă, trad. V. Rus, L. Peculea, A. Baumgarten, G. Chindea et al., ed. Iri, București, 2003, 2005 și 2007
- Ferwerda, R., *La signification des images et des metaphores dans la pensee de Plotin*, J.B. Wolters, Groningen, 1965
- Ruyer, Raymond, *L'Utopie et les utopies*, Paris, 1950
- Rappe, S., *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge University Press, 1997
- Sloterdijk, P., *Reguli pentru parcul uman*, trad. Nastasia, I., Humanitas, 2003
- Stenzel, J., *Studii si eseuri platoniciene*, trad. Noveanu, A., Ed. Grinta, 2006
- Szlezak, T.A., *Noul Platon. Cercetari despre doctrina esoterica*, vol 1, trad. Noveanu, A., Rigan, L. et al., Ed. Grinta, 2007
- Taylor, C.C.W. (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol I, *From the Beginning to Plato*, Routledge, 2003
- The Cambridge Companion to Aristotle*, Ed. by Barnes, Jonathan, Cambridge University Press, 1999
- The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Ed. by Long, A.A., Cambridge University Press, 2006

The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy, Ed. by Sedley, D., Cambridge University Press, 2006

The Cambridge Companion to Plato, Ed. by Kraut, R., Cambridge University Press, 2006

The Cambridge Companion to Plato's Republic, Ed. by Ferrari, G.R.F., Cambridge University Press, 2007

Standord, W.B., *Greek metaphor*, Oxford, Blackwell, 1936

Whittaker, T., *Neoplatonismul. Un studiu asupra istoriei elenismului*, trad. Anghel, A., Ed. Herald, 2007

Windelband, Wilhelm, *Istoria filosofiei grecești*, trad. T.D. Ștefănescu, Ed. Moldova, Iași, 1995

Wolff, J., *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1996



ISBN: 978-606-37-1621-8